التحقيق التام في علم الكلام

تأليف

محمد الحسيني الظواهري

من علماء الأزهر الشريف ومدرس بكلية أصول الدين

الطبعة الأولى

١٣٥٧ هـ — ١٩٣٩

الناشر : مكتبة النهضة المصرية

١٥ شارع المدابغ مصر

مطبعة حجازى بالقاهرة

تليفون ٥٥٤٨٠

فهرس كتاب

التحقيق التام فى علم الكلام

صحيفة	الموضوع
٢٩	التحقيق فى زيادة الوجود وعدم زيادته .
٣٠	مبحث أن المعدوم ثابت .
٣٢	الحال .
٣٣	دليل اثبات الحال ورده .
٣٤	تقسيم الحال .
٣٤	النظر فى معرفة الله تعالى واجب اجماعا .
٣٩	الدور والتسلسل و بيان معنيهما .
٣٩	دليل بطلان الدور .
٤٠	أدلة إبطال التسلسل .
٤٢	الجوهر والعرض وبيان معناهما على رأى المتكلمين ورأى الحكماء .
٤٤	حدوث الأعراض والجواهر وأدلة حدوث الجسم .
٤٧	احتياج الممكن إلى المؤثر ضرورى .
٤٨	الكلام فى الالهيات .
٤٨	بيان الطريقين فى إثبات الصانع وأدلة ذلك .
٥٠	توحيده تعالى وأدلة ذلك وبيان ما ترجع اليه الأدلة .
٥٢	بيان ماتشير اليه الآية الكريمة (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا)
٥٣	بيان معني القدرة والايجاب .
٥٣	دليل إثبات القدرة للواجب .
٥٥	دليل من قال ان الواجب فاعل بالايجاب ورد ذلك .
٥٧	عموم قدرته تعالى .
٥٨	تحقيق فى مسألة الصفات .
٦٠	أدلة المعتزلة لعدم عموم القدرة وردها .
٦١	رأى الحكماء فى ذلك .
٦١	علمه تعالى .

صحيفة	الموضوع

صحيفة	الموضوع

صحيفة　　الموضوع

صحيفة — الموضوع

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذى أبدع وجود الكائنات فكانت دليلا على وجوده وعلمه ووحدته وقدمه وبقائه فهو الأول والآخر ظهر بايجاده للكائنات وتحيرت في إدراك حقيقته أفكار العقلاء ، فهو الظاهر والباطن سبحانه أتم نظام وجود العالم ببعثة رسل اختارهم صفوة خلقه فبلغوا الرسالة كما أمروا وأيدهم بالمعجزات الناطقة بصدقهم فتمت بعثتهم نطقوا بما يجب أن يكون عليه نظام العالم فكانوا أمناء وأقاموا الحجج فكانوا فطناء عصمهم الله مما يشين فوجب اتباعهم . أحمده سبحانه وتعالى على نعمه وتتالى آلائه وأصلى وأسلم على رسله سيما من اختصه الله منهم بكمال عموم الرسالة محمد صلى الله عليه وسلم صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين أبد الآبدين ودهر الداهرين . أما بعد فأتقدم بكتابى هذا « التحقيق التام فى علم الكلام » إلى العقلاء أجمعين راجيا من كل شخص يريد أن ينتفع فى هذه الحياة وفى تلك مذاكرته ففيه بحمد الله بغية المبتغى والله المسئول أن ينفع به كل من درسه أو أعان على درسه انه نعم المولى ونعم النصير

الزيتون ضواحي القاهرة

فى ١٣ صفر الخير سنة ١٣٥٨ هجرية

محمد الحسينى الظواهرى

من علماء الأزهر الشريف

ومدرس بكلية أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواجب الوجود الواحد الأحـد العليم القدير . الذى ليس كمثله شىء وهو السميع البصير . والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى بعثه الله لتطهير العقول من نجاسة الاشراك وتحرير العقائد من رق التقليد . وعلى آله وصحبه الذين عرفوا الله حق المعرفة ففازوا بسعادة الدارين .

وبعد فانى بحول الله وقوته . أريد أن أضع رسالة فى التوحيد أجمع فيها ما حصّلته من دراستى لهذا الفن الذى مارست دراسته مدة ليست بالقصيرة وها أنا أشرع فى ذلك مستعيناً بالله فأقول . وأسأله التوفيق والهداية لأقوم طريق . فانه نعم المولى ونعم النصير . .

لما كانت سعادة الانسان فى الدارين بكمال قوته النظرية والعملية وكمالُ النظرية بمعرفة الحقائق . وكمالُ العملية بالقيام بالأمور على ماينبغى كما أشار إلى ذلك الامام على رضى الله عنه وكرم الله وجهه . حيث قال رحم الله امرأ أخـذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من أين وفى أين وإلى أين . وقد اتفق العقلاء على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية فى القوتين وتسهيل طريق الوصول إلى الغايتين . فدون علماء الأمة التوحيد وعلم الأحكام ليكون التوحيـدُ مكملا للقوة النظرية وعلمُ الأحكام مكملا للقوة العملية . والكلام فى التوحيد ينبغى أن يتقدمه تعريفه فنقول

تعريف التوحيد

« التوحيد أو علم التوحيد أو الكلام أو علم الكلام » هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية . وهذا التعريف مناسب لتعريفهم الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعيــة العملية عن أدلتها التفصيلية . أو تقول هو مسائل يبحث فيها عن وجود الواجب ، وما يجب أن يثبت له من الصفات وما يجب أن ينفى عنه منها وما يجوز أن يوصف به منها وما يتوقف عليه ذلك وعن الرسل من حيث رسالتهم وما يجب اتصافهم به من الصفات وما يجب نفيه عنهم منها وما يجوز اتصافهم به منها . وكأن الثانى تفصيل للأول . ومن قال فى تعريفه علم بأمور يقتدر معـه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فانما عرفه بثمرته كما هو ظاهر

موضوع الفن

« وموضوعه » المعلوم من حيث يتعلق به إثبات عقيدة دينية تعلقاً قريبا أو بعيداً . فان مسائل التوحيد إما عقائد دينية كالتى تتعلق بالصانع ووحدته وقدمه وقدرته وكالتي تتعلق بالحدوث وصحة إعادة الأجسام واما مسائل تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من جواهر فردة المتوقف عليه حدوث العالم بجميع أجزائه وصحة إعادة الاجسـام وكجواز الخلاء المتوقف عليه فناء هذا العالم والشامل لهذا كله هو المعلوم ، وغايته إحكام التصديق بحيث لا تزلزله شبه المبطلين ، ومنفعته فى الدنيا : انتظام أمر المعاش على وجه لا يؤدى إلى الفساد ، وفى الآخرة : النجاة من العذاب المترتب على سوء الاعتقاد ، ووجه الحاجة إليه : أن الأوائل

من العلماء كانوا ببركة صحبته صلى الله عليه وسلم أو صحبة من صاحبه وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبـار منه وعنه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والخلافات وسهولة مراجعته صلى الله عليه وسلم أو مراجعة الثقات مستغنين عن تدوين الأحكام وترتيبها أبوابا وفصولا وتـكثير المسائل فروعا وأصولا إلى أن ظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجات فيها إلى نظر والتفات فأخذ أرباب النظر والاستدلال فى استنباط الأحكام وبذلوا جهدهم فى تحقيق عقائد الاسلام وأقبلوا على تمهيد أصولهـا وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بأدلتها والشبه بأجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الأكبر : والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية له بأشرف أجزائه وأشهرها وبعلم الـكلام لأن مباحثه كانت مصـدرة بقولهم الـكلام فى كذا أو لان أشهر الاختلافات كانت فى مسألة كلام الله تعالى وأنه قديم أو حادث . أو لأنه يورث قدرة على الـكلام فى تحقيق الشرعيات . أو لأنه كثر فيه الـكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر فى غيره . أو لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الـكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الـكلامين هذا هو الـكلام .

ولما كان اثبات العقائد الدينية وإثبات المباحث الاخرى التى يتوقف عليها إثبات العقائد وهى مقاصد التوحيد متوقفا على ثبوت العلوم الضرورية التى إليها المنتهى وهذا يتقدمه حتما معرفة معنى العلم وانقسامه الى ضرورى ونظرى وبيان معنى النظر وإفادته للعلم . إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد وإثبات المباحث التى يتوقف عليها اثبات العقائد كان لا بد من التعرض لهذه المباحث فنقول :

الـكلام فى شرح ماهية العلم

المختار فى تعريف العلم أن العلم صفة قائمة بمحل هو النفس متعلقة بشىء توجب تلك الصفة كون محلها مميزاً للمتعلق تميزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز . وهذا الحد يشمل التصديق اليقينى والتصور أيضاً إذ لا تمانع بين التصورات ، فان مفهوم الانسان واللانسان مثلا لا يتمانعان إلا إذا اعتبر ثبوتهما لشيء واحد وحينئذ يوجد قضيتان إحداهما صادقة والاخرى كاذبة فتكون جميع التصورات علماً وعدم مطابقة بعضها إنما جاء فى حكم العقل بأن هذه الصورة لكذا . فالتصورات كلها مطابقة لما هى تصورات له وعدم المطابقة فى أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات وهذا الحد يشمل العلوم العادية وهى العلوم المستندة إلى العادة وسببها جريان عادة الله تعالى بخلق متعلقاتها وأبقاها على حالة وكيفية مخصوصة مع احتمال جواز خرق العادة ووجه ذلك أن احتمال العادية للنقيض بمعنى أنه لا يلزم محال لو فرض نقيض ذلك الممكن واقعاً وهذا غير احتمال متعلق التمييز الواقع فى العلم العادى للنقيض فإن الاحتمال الأول راجع إلى إمكان الممكن الذاتى الثابت للممكنات فى ذاتها والاحتمال الثانى راجع إلى أن يكون متعلق التمييز محتملا لأن يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال بل الاحتمال الأول جار فى جميع الممكنات ولا اختصاص له بالامور العادية مع أن ما علم منها بالحس كحصول الجسم فى حيزه لا يحتمل النقيض فلا فرق بين أن يعلم أن الجبل حجر بالمشاهدة وبين أن يعلم عادة فى التجويز العقلى اللازم للامكان الذاتى ونفى الاحتمال بحسب نفس الامر فإذا وقع أحد طرفى الممكن فان قيس طرفه الآخر إلى ذاته من حيث هو كان ممكنا له فى ذلك الوقت

وإن قيس إلى ذاته من حيث أنه متصف بذلك الطرف كان ممتنعاً لا بحسب الذات بل بحسب تقييده بما ينافيه فهو امتناع بالغير فالممكن المطابق يمكن نقيضه بالذات وهو معنى التجويز العقلى و يستحيل بالغير وهو معنى نفى الاحتمال وشمل هذا الحد أيضا إدراك الحواس والمعانى الجزئية . و يحد أيضا بعبارة واضحة بقولنا العلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به أى ينكشف انكشافا تاما بحيث لايحتمل النقيض والانكشاف التام يشمل التصور والتصديق ويشمل المذكور الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل فان له صورة تحصل فى العقل ولذا يحكم عليه . وشمل المفرد والمركب والكلى والجزئي والمعنى والمحسوس وقد عرف العلم بتعاريف أخرى كقولهم معرفة المعلوم على ماهو به . إثبات المعلوم على ماهو به مايعلم به الشيء . مايوجب كون من قام به عالماً الى غير ذلك كقولهم الاعتقاد الجازم المطابق لموجب. وخلل هذه الوجوه ظاهر فان ماقبل الأخير يلزمه الدور والاخير لا يشمل التصور . و بعضهم يرى أن العلم لا يحد اما لأنه ضرورى واما لعسر تحديده فانه يعسر تحديده على الوجه الحقيقى بعبارة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر فى أكثر المدركات فكيف فى الادراكات وإنما يبين معناه بالتقسيم والمثال فالتقسيم يميزه عما يلتبس به من سائر الاعتقادات فيمتاز عن الظن والشك والوهم بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بتغيره بتغير متعلقه لأنه الانكشاف التام وهولا يتحقق إلا بذلك فان اعتقاد المقلد قد يبقى مع تغيير متعلقه بخلاف العلم فانه يتغير بتغير متعلقه و بالمثال يتبين معناه بأن يقال إدراك البصيرة كادراك البصر فكما أنه لا معنى للابصار إلا انطباع صورة المبصر أى مثاله فى القوة الباصرة كانطباع الصورة فى المرآة كذلك العقل بمنزلة المرآة تنطبع فيه صورة المعقولات أى حقائقها

وماهياتها على ماعليه . والعلم عبارة عن أخذ العقل صورة المعقولات فى نفسه وانطباعها فيه فالتقسيم يزيل مظان الاشتباه والمثال يبين ماهيته وكلام هذا القائل إنما يفيد عسر التحديد بالحد الحقيقي لا بما يفيد امتيازه وقد علمته . وقال الرازى إن تعريفات العلم لاتخلو عن خلل لا ن ماهيته قد بلغت فى الظهور إلى حيث لا يمكن تعريفه بشىء أجلى منه وإلى هذا ذهب غيره أيضا وقال بعضهم إن ماوقع فيه من الاختلاف إنما هو لشدة وضوحه لا لخفائه وقد علمت مما بيناه فى صدر البحث بيان معني العلم بوجه سالم من القدح وقد ذكر فى هذا الباب للامام الرازى كلام مدخول ساقه على أنه أدلة لما رآه رأينا أن نضرب عنه صفحاً لانه لايفيد إلا تطويل الكلام من غير جدوى.

تقسيم العلم

العلم إن كان إذعانا لأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق وإلا فتصور ولكل من القسمين طريق خاص بالكسبي منه يوصل اليه وهذا بناء على أن التصديق هو الحكم وأن الحكم إدراك . وأما ان كان الحكم فعلا فالتقسيم أن يقال : العلم اما تصور ساذج أو تصور معه تصديق فيكون للعلم وهو التصور مطلقاً طريق خاص كاسب لما هو نظرى منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر وإياك أن تجعله قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فانه إن كان الحكم فعلا فلا يكون المركب من الفعل وغيره ! إدراكا . وإن كان إدراكا فلبطلان الحصر لأنه على كلا التقديرين لا فائدة لاعتبار تركب الحكم مع غيره فانه وحده يمتاز عن غيره بطريق كاسب له . وينقسم كل منهما إلى ضرورى ومكتسب بالنظر لأنا نجد من أنفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات إلى نظر كتصور الكل والجزء والتصديق بوجود الله تعالى وحدوث العالم ونجد كذلك استغناء بعضها عنه كتصور

الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد بالاحتياج والاستغناء الاحتياج بالذات والاستغناء بها فانه قد يكون الحكم المستغنى فى نفسه عن النظر ضروريا وإن كان طرفاه كسبيين ولهذا قال بعضهم إن التصديق الضرورى ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وا كتساب و بعضهم قسم العلم إلى ضروري ونظري وفسر الضرورى بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق و إذا لم يكن تحصيله مقدوراً فلا يكون الانفكاك عنه مقدوراً وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة كعلم الانسان منا بلذته وألمه وكالعلم بالأمور العادية مثل علمنا بالجبال المعهودة ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالأمور التى لاسبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالياً عنها مثل علمنا بأن النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهى وهو ما ينتبه العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس أو غيره أخص من الضروري وقد يكون مرادفا له والكسبي هو العلم المقدور تحصيله وأما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح ومعنى تضمنه له أنهما بحال لو قدر انتفاء مضاد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه من غير ايجاب وتوليد مع أنه لا يحصل إلا معه وهذا التقسيم للعلم الحادث فان علمه تعالى قديم لا يتصف بضرورة ولا كسب.

وجه الحاجة إلى إثبات العلوم الضرورية فى علم التوحيد

لما كانت العلوم النظرية تنتهى إلى الضروريات جعلوا بيانها والرد على منكريها أمراً لا بد منه فى علم الكلام ليعلم أن ما يجعل منتهى

مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكأنها ترجع إلى البديهيات والمشاهدات ، وحصروا التصديقات الضرورية فى ست : البديهيات . والمشاهدات . والفطريات . والمجربات . والمتواترات . والحدسيات وذلك لأن القضايا إما أن يكون تصور أطرافها بعد حصول شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا فى حكم العقل أولا ، فان كان كافياً فهى البديهيات وإن لم يكن كافياً فلامحالة يحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل ويعينه على الحكم أو إلى القضية أو إليهما جميعاً . الأول المشاهدات لاحتياجها إلى الاحساس والثانى لا يخلو من أن يكون ذلك الأمر لازماً وهي الفطريّات أو غير لازم وحينئذ إن كان حصوله بسهولة فهى الحدسيات وإلا فليس من الضروريات بل من النظريات . والثالث إن كان حصوله بالأخبار فالمتواترات وإلا فالمجربات . فالبديهيات كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين والمشاهدات وتسمي حسيات كالحكم بأن الشمس نيِّرة والفطريات كالحكم بأن الأربعة زوج والمجربات كالحكم بأن الدواء الخاص مزيل للعلة الخاصة ، والمتواترات كقضايا القرآن . والحدسيات كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس وذهب جماعة إلى أن الضروريات تنحصر في المشاهدات والبديهيات لأن ضرورية ماسواهما محل نظر لاشتمال كل منهما على ملاحظة قياس خفى بل جعلها كثير من العلماء من قبيل النظريات ، والمحققون من القائلين بأن هذه الأربعة ليست من الضروريات على أنها ليست من النظريات أيضاً بل هي واسطة لعدم افتقارها إلى الاكتساب الفكرى ولذا قال الغزالى العلم الحاصل بالمتواتر ضرورى بمعنى أنه لايحتاج إلى الشعور بواسطة مفضية إليه مع أن

الواسطة حاضرة فى الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما فى قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين : إحداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع . الثانية أنهم قد اتفقوا على الأخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر إلي ترتيب المقدمتين ولا إلى الشعور بتوسطهما وبافضائهما إليه وبهذا يظهر أن النزاع لفظى مبني على تفسير الضرورى بأنه الذي لا يفتقر إلى واسطة أصلا أو الذى نجد أنفسنا مضطرين اليه . رب قائل يقول ان المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب أن تكون ضرورية بلا نزاع . قلنا الكلام فى العلم بمضمون الخبر المسموع تواتراً كوجود مكة وهو معقول ألبتة بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبراً عن نسبة خبر الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الأخبار بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (انما الأعمال بالنيات) الحديث ، فالعلم بأن هذا صوت المخبرين ضرورى مأخوذ من الحس والعلم بأن الخبر المنقول كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو المستفاد من القضية التى هى من قبيل المتواتر المتنازع فى أنه ضرورى أو غير ضرورى والعلم بأن الأعمال لا تكون الا مع النيات كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين أعنى أن هذا خبر النبي صلى الله عليه وسلم وكل ماهو خبر النبي صلى الله عليه وسلم فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال من أن هذا الحديث متواتر فمعناه أن الخبر بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر سواء كان فى نفسه خبرا أو انشاء والذى قدمناه من أن الحسيات والبديهيات من الضروريات هو ما ثبت اتفاق أهل الحق عليه .

القدح فى الضروريات

وبيان الشبه فى ذلك وردها

« وأنكر ذلك جماعة منهم من قدح فى كون الحسيات ضرورية وحصر المبادىء الاول فى البديهيات، ومنهم من عكس، ومنهم من قدح فيهما جميعاً » فمن قدح فى الحسيات قال انه لا وثوق بحكم الحس فانه قد يغلط كثيراً أما فى الكليات فأنه لا يحيط بها كيف وهى لا تقتصر على الافراد المحققة، وأما فى الجزئيات فلأنه كثيراً مايكون حكمه فيها غلطاً فانا نرى الصغير كبيراً وبالعكس والواحد كثيراً وبالعكس والساكن متحركا الى غير ذلك كما نرى العنبة فى الماء كالتفاحة ونرى الكبير جداً من بعيد صغير جداً ونرى القمر فى الماء قمرين ويري مَن فى السفينة السَّفينةَ ساكنة وهى متحركة والشط متحركا وهو ثابت. ويدفع هذا بأن الغلط فى بعض الصور لا ينافى الجزم المطابق فى كثير من الصور كما في الحكم بأن الشمس مضيئة. وتوضيحه أن جزم العقل ليس يحصل فى الكليات ولا فى الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من أمور أخر توجب الجزم فاذا لم توجد تلك الامور فى بعض الصور لم يوجد من العقل جزم وكان احتمال الخطأ قائما لا أنه لا يوثق بما جزم به من الاحكام الكلية أو الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الامور مع الاحساس فى هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع أن بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما فى قولنا النار حارة ومنهم من قدح فى البديهيات فقط أى لا فى الحسيات فقال هى أضعف من الحسيات لأنها فرعها فان الانسان إنما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه

لما بينهما من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح فى الفرع القدح في الاصل لان الفرع ليس لازما له نظراً لذاته وبيان القدح أن أجلى البديهيات الترديد بين الوجود والعدم لشيء وأنهما لايجتمعان ولا يرتفعان وأنه غير يقيني . أما كونه أجلى فواضح ، وأما عدم الوثوق فلان العلم بحَقِيَّة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبه التي تورد وكلها أمور إنما تتبين بأنظار دقيقة ويدفع هذا بأن بديهة العقل جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال فى تحقيق الشبه ولا فى دفعها وما يورد من الشكوك لا يورث قدحا فى ذلك الجزم . وتوضيح ذلك أن من الشبه أن هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وغيرهما وهذا يقتضى الثبوت ولو فى الذهن وثبوت العدم المطلق تناقض، ثم لا بد من إمكان سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود فى الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعاً له وسلباً . والجواب أنه لا استحالة فى كون المعنى لا ثابتاً من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول فى العقل ولا فى كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم . ومن الشبه أيضا أن الوجود إن أخذ فى هذه القضية المنفصلة محمولا كقولنا الجسم إما كائن أو ليس بكائن فاما أن يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابى لغوا مع أنه مفيد قطعا وكون الجزء السلبي مناقضا لأن إطلاق السلب يناقض دوام الايجاب وإما أن يكون غيرها فيلزم فى الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود إن أخذ الموضوع خاليا عن الوجود وتسلسل الموجودات إن أخذ موجوداً وجوابه أن الموضوع يؤخذ من حيث هو والتقييد إنما يجيء من المحمول فان حمل عليه الوجود

كان موجوداً وإن حمل عليه العدم كان معدوما وأيضا يلزم أن يكون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم فى السلب تعقل النفى المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها وجوابه أنه لاامتناع فى كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما قرروه فى بحث الحمل ولا امتناع فى كون النفى المطلق ثابتا من حيث الحصول فى العقل ولا فى قيام الوجود بما لم يعتبر فيه الوجود وأيضا لما كان المحمول هنا وصفاً كان للموضوع موصوفية وهى وجودية لأن نقيضها اللا موصوفية وهى عدمية وجوابه أن صورة السلب كاللا موصوفية لايلزم أن تكون عدمية ولوسلم فنقيض العدمى لا يلزم أن يكون وجوديا ومن الشبه أيضا أنا لا نسلم أنه لاواسطة بين الوجود والعدم وجوابه أنه مبنى على نفى الاحوال وأن الوجود بمعنى الثبوت والعدم بمعنى الانتفاء ومن الشبه أيضا أن هذا التفسير ليس بمانع فثبتت الواسطة وجواب هذا قيام البرهان على عدم ثبوت الاحوال بقطع النظر عن التفسير كما سيأتى. وقال المنكرون للبديهيات لخصومهم بعد تقرير الشبه إن أجبتم عن هذه الشبه فقد التزمتم أن البديهيات لا تصفو عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها إلا بالجواب عنها والجواب عنها لا يحصل إلا بالنظر الدقيق فلا تبقى البديهيات ضرورية لتوقفها حينئذ على النظر الدقيق وهذا هو المرد ويلزم الدور أيضاً لتوقف البديهيات حينئذعلى النظريات المتوقفة عليها ان كان الجواب نظرياً وان كان الجواب بديهياً فقد توقف الشيء على نفسه وان لم تجيبوا عن تلك الشبه تمت وانتفى الجزم. والجواب أنا لا نشتغل بالجواب عنها لانها أوليات مستغنية بنفسها عن أن يذب عنها ولا يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التى نعلم أنها فاسدة وان لم نعلم جهة فسادها أو نشتغل بالجواب لاظهار فسادها لا لاحتياج العقل فى جزمه بصحة البديهيات إلى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع

النظر عنه ومن الفرق من قدح فيهما أى فى الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية وهم فرق ثلاث منهم اللاأدرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون فى أننا شاكون والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة مثلها فى القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس إلى شخصين وليس فى نفس الأمر شىء بحق أصلا وتمسكوا بشبه الفريقين المتقدمين والحق أن لا سبيل إلى البحث والمناظرة معهم والطريق المثلى معهم هى تعذيبهم فأما أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لملتهم وإما أن يصروا على الانكار فالتعذيب يذهبهم وفيه اضمحلال لثائرة فتنتهم وانطفاء لنائر شعلتهم.

وجه الحاجة إلى النظر فى علم التوحيد

بالنظر يحصل المطلوب الذى هو إثبات العقائد الدينية إذ معرفة الله وما يتبعها من العقائد متوقفة على النظر فلا بد من التعرض له فنقول لا خفاء فى أن كل مطلوب لا يحصل من أى مبدأ يتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادى لا توصل اليه كيف اتفق، بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب ولا محالة يكون مشعوراً به من وجه تحرك النفس منه فى الصور المخزونة عندها منتقلة من صورة إلى صورة إلى أن تظفر بماديه من الذاتيات، والعرضيات والحدود الوسطى فتستحضرها متعينة متميزة ثم تتحرك فيها لترتبها ترتيباً خاصاً يؤدى إلى تصور المطلوب بحقيقته أو بوجه يمتاز به عما عداه أو إلى التصديق به يقيناً أو غير يقين فها هنا حركتان تحصل بأولاهما المادة وبالثانية الصورة

والمبادى من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الأولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتب الترتيب الخاص غاية الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة فى الكيف بتوارد الصور والكيفيات ولا محالة يكون توجه نحو المطلوب وإزالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيراً ما يقتصر فى تفسير النظر على بعض أجزائه أو لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه أو اصطلاحا على ذلك وفى كلام بعضهم ان نظر البصيرة كنظر البصر فكما ان من يريد إدراك شىء ببصره يقطع نظره عن الأشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى أن يقع فى مقابلة ذلك الشىء فيبصره كذلك من يريد إدراك شىء ببصيرته يقطع نظره عن سائر الأشياء ويحرك حدقة عقله من شىء الى شىء الى أن يحصل له العلوم المترتبة المؤدية إلى ذلك المطلوب والذى ذكرناه من أن النظر مجموع الحركتين ما يجده الانسان من نفسه عند تحصيل المطالب وللقوم تعريفات أخر فقيل فى تعريفه هو الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن وورد عليه أن من الظن مالا يطابق وهو جهل فيكون الجهل مطلوبا والجواب أن الظن يطلب من حيث هو ظن وورد أيضاً ما يطلب به الظن لا غلبة الظن فهو نظر مع أن التعريف لا يشمله وجوابه أن المراد بغلبة الظن هو الظن وأورد أن التحديد إنما يكون للماهية وهذا تعديد للأقسام وجوابه أنه رسم وأورد أيضاً أن لفظ الفكر زائد لأن الباقى يغنى عنه والجواب أن ذكره لبيان المرادفة بينه وبين النظر وليس جزء من التعريف

بيان معنى صحة النظر وفساده وبيان معنى الترتيب

تقسيم النظر إلى صحيح وإلى فاسد

إعلم أن النظر يستدعى علوما مترتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها إلى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم أى الأمور الحاضرة مادة الى ذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له ويضافان الى النظر لهذه الملابسة ومعنى الترتيب أن يكون لبعض أجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما أو جعلها بهذه الحيثية والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحدة فان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدى اليه وصحة المادة فى المعرف أن يكون المذكور فى معرض الجنس جنساً للماهيةوفى معرض الفصل فصلا لها وفى معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وأن يكون المذكور فى الحد التام الجنس والفصل القريبين إلى غير ذلك من الشروط وفى الدليل أن تكون المقدمتان مناسبتين للمطلوب قطعاً أو ظنا أو فرضاً بحسب المطالب وصحة الصورة فى المعرف أن يتقدم الأعم فيقيد بالفصل أو الخاصة بحيث تحصل صورة موازية أو مميزة لصورة المطلوب وفى الدليل أن يكون على ما اعتبر فى الانتاج المبين فى أبواب القياس والاستقراء والتمثيل

افادة النظر للعلم

« والنظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه » إذا كانت مقدماته قطعية ولم يعقبه ضد للعلم وقيل غير مفيد للعلم أى أن النظر الصحيح المشتمل الخ لا يفيد العلم هذا هو المتنازع فيه . وأما إفادته للظن من المقدمات الظنية أو إفادته للظن من المقدمات

القطعية فمتفق عليه فقال من يرى إفادته للعلم ان من عرف حقيقة النظر الذى يدعى أنه يفضى الى العلم علم بالضرورة أنه كذلك فان المراد بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة . الأول العلم بالمقدمات المترتبة . الثانى العلم بصحة ترتيبها . الثالث العلم باللزوم للمطلوب عن تلك المقدمات المعلوم صحتها وصحة ترتيبها . الرابع العلم بأن ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحاً ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهة العقل أن من حصلت له هذه العلوم الأربعة فلا بد من أن يحصل له للعلم بصحة المطلوب . وبعبارة أخرى أن من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لايحتاج فيه إلا إلى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما .

كيفية افادة النظر للعلم

« أما كيفية افادة النظر المذكور للعلم » فعند أهل السنة يخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق إجراء العادة أى تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز أن لايخلقه على طريق خرق العادة لاستناد جميع الممكنات إلى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء وأثر المختار لا يكون واجباً وافترق أهل هذا المذهب فرقتين فمنهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير أن تتعلق به قدرة العبد وإنما قدرته على إحضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدوراً وعند المعتزلة بطريق التوليد ومعناه أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فالنظر فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم لأن معنى الفعل هنا الأثر الحاصل لا نفس التأثير .

واحتج أهل المذهب الأول على بطلان هذا المذهب أولا بابطال التوليد وبينوا هذا بياناً وافياً بعد التكلم على خلق الأفعال وثانياً بأن تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما فى النظرية ونوقش هذا بكونه عائداً إلى قياس أصولى فلا يفيد اليقين وعلل بعضهم عدم التوليد فى التذكر بأن فيه لزوم اجتماع الموجبين على أثر واحد لأن التذكر عبارة عن وجود علمين أحدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر العلم بأنه قد كان أتى بتلك العلوم ثم ليس أحد العلمين أولى بالتوليد من الآخر فيلزم أن يكون كل منهما مولداً وهذا محال ويجوز أن تكون العلة لزوم حصول الحاصل إذ التذكر إنما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم، وعلى هذا لا يكون التذكر مفيداً للعلم أصلا وعند الفلاسفة هى بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك أن النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذى هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على الأنفس بقدر الاستعداد عند اتصالها به وهذا باطل لأن جميع الكائنات مستندة إلى الواجب ابتداء لأنه مختار وسيأتى هذا ببراهينه فى مبحث أن الواجب مختار وربما يبطل التوليد به أيضاً. ومذهب الرازى أن النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذى لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو رأى المعتزلة والمراد بالوجوب عدم الاستعقاب العادى واستدل على ذلك بأن من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يمتنع أن لا يعلم أن العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضرورى وكذا جميع اللوازم مع الملزومات فان نوقش بأن صاحب هذا المذهب يرى أن جميع الكائنات بفعل المختار ان شاء فعل وإن شاء ترك فيكون المذهب

الأول بعينه فالجواب أن وجوب الأثر كالعلم مثلا بمعنى عدم انفكاكه عن أثر آخر لا ينافى كونه أثر المختار جائز الفعل والترك بأن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه . وتوضيحه أن جواز الترك أعم من أن يكون بوسط أو بلا وسط وأن جواز ترك المقدور لا يمتنع أن يكون مشروطاً بارتفاع مانع هو أيضاً مقدور إنما المنافى له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلا ولو صح ما نوقش به لارتفعت علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الأب . وبالجملة فان لزوم العلم للنظر على هذا المذهب عقلى يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر وعادى عند الاولين

انكار افادة النظر الصحيح للعلم

« ومن أنكر أن النظر الصحيح مفيد للعلم » قال الحكم بأن النظر يفيد العلم اماأن يكونضروريا أو نظريا وكلاهما باطل . أما الأول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات مع أنه وقع ولكانمساويا فى الوضوح لقولنا الكل أعظم من الجزء مع التفاوت بينهما والتفاوت دليل الاحتمال والاشتباه ، وهو ينافى الضرورة وأما الثانى فلأنفيه اثبات النظر بالنظر لأنه يحتاج على تقدير كونه نظريا إلى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لاستلزامه كون الشيء معلوما لا معلوما . ويقال فى رده نختار أنه ضرورى ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت فى الضروريات فقد يختلف فيها لخفاء فى تصور الأطراف وعسر تجريدها عن اللواحق المانعة من ظهور الحكم ، أونختار أنه نظري ونقول ليس هو من إثبات الشيء بنفسه بل هو إثبات أمر نظرى بنظر مخصوص ضرورى المقدمات ابتداء وانتهاء من غير

لزوم دور أو تناقض بأن يقال فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث أن هـذا الترتيب المخصوص أو العلوم المرتبة نظر إذ لا معنى له سوي ذلك ثم إنه يفيد بالضرورة العلم بأن العـالم حادث ينتج ان نظراً ما يفيد العلم أو تقول معلوم بالضرورة أن هذه الافادة ليست لخصوص هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وبعبارة إما أن تقول النتيجة فى كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعياً لـما هو حق قطعاً وكل ما هو كذلك فهو حق قطعاً فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعاً وهـذا معنى قولنا كل نظر قطعى المـادة والصورة مفيـد للعلم . أما الصغرى ، فلانه لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة إلا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها النتيجة . وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها أو يقال كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه . أما الصغرى فلأن النظر الصحيح ما ينطوى على جهة الدلالة وهى العلاقة العقلية الموجبة للانتقال إلى المطلوب وقد اعتبرنا معـه انتفاء المانع وأما الكبرى فلامتناع تخلف الشىء عن المقتضى مع ارتفاع المانع وخلاصته أن هنا قضيتين إذا نظرنا فيهما أفادنا العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم . ثم إن حكمنا بأن هذا النظر الجزئى الواقع فى هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهى فلا يحتاج فيه إلا إلى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر فلا يلزم حينئذ إلا توقف العلم بالقضية الكلية على القضية الشخصية . وللمنكرين لافادته للعلم مطلقاً شبهة أخرى وهى أن العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم وحق إن كان ضروريا لم يظهر خطؤه

لامتناع الخطأ في الضروريات لكنه يظهر وإن كان نظريا افتقر إلى نظر آخر يفيد العلم بأنه علم ويلزم التسلسل ، ونختار أنه ضرورى ولا نسلم ظهور الخلاف إذ الكلام في النظر الصحيح ، أو نختار أنه نظرى ولا تسلسل لجواز الانتهاء إلى نظر جزئى تكون مقدماته قطعية مرتبة ترتيباً قطعياً فيفيد الاعتقاد بالمنظور فيه كما يفيد العلم بكون الاعتقاد علماً بالضرورة فلا حاجة إلي نظر آخر . ولهم شبهة أخرى وهى لو أفاد النظر العلم لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضرورى فى الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب . وردها أنا لا نسلم قاعدة القبح العقلى ولئن سلمناها فالتكليف إنما يكون بالأفعال دون الكيفيات والاضافات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الأفعال فالتكليف لا يكون إلا بتحصيله وذلك بمباشرة الأسباب كصرف القدرة والنظر واستعمال الحواس ، وهذا مراد من قال إن التكليف لم يقع بالمنظور فيه بل بالنظر وهو مقدور وإلا فلا خفاء فى وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته وبالجملة فالعلم النظرى مقدور التحصيل والترك بخلاف الضرورى ولزومه بعد إتمام النظر لاينافى ذلك ومن هنا أمكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية ومن شبههم أيضا أن العلم بوجود الواجب هو الأساس فى الآلهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لأنه يستدعى دليلا يستند إليه ويدل عليه وذلك إما نفس ثبوت الصانع أو العلم به وإلا لما كان دليلا عليه فأن كان الأول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وإن كان الثانى لزم من عدم النظر فى الدليل أنه لا يكون دليلا لأن هذا وصف إضافى له لا يعرض إلا بالاضافة إلى المدلول الذى فرضناه العلم ودفعه أنا لا نريد بكون الدليل

مقيداً لشيء وموجباله أنه يوجده ويحصله على ماهو شأن العلل بل أنه متى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله أن النظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم أن انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وأن عدم النظر فيه لا ينافى كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول . ومن شبههم أنه لو أفاد النظر العلم أى التصديق فى الحقائق الالهية لكان شرطه وهو التصور متحققاً لكنه منتف أما بالضرورة فظاهر وأما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة ودفعها أن الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وإن لم يستلزمه ولو سلم فيكفى التصور بوجه ثم ورد فى هذا المقام على كل ماذكر ليكون دليلا على أن النظر الصحيح لا يفيد العلم أن العلم بكون النظر الصحيح غير مفيد للعلم إن كان نظريا مستفادا من شيء مما ذكر ليكون دليلا يلزم التناقض اذ النظر قد أفاد العلم فى الجملة وإن كان ضرورياً والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف أكثر العقلاء فى الحكم الضرورى وهو باطل بالضرورة لأن الجائز عادة خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم خلاف الأكثر فان قالوا معارضين نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفى الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا لهم : ماذكرتموه من الوجوه إن أفاد فساد كلامنا كان النظر مفيداً للعلم وهو المطلوب وإن لم يفد كان لغواً وبقى ما ذكرناه سالماً من المعارضة

تقسيم المعلوم

تقسيم المعلوم فى هذا الفن أمر لا بد منه لأن المعلوم وهو الحاصل فى العقل إما موجود أو معدوم والموجود إما ممكن أو واجب والمعدوم إما ممكن أو مستحيل وكل له أحكام لا بد من معرفتها وكل هذا وسيلة

إلى معرفة أحكام الواجب التي هي المقصود من علم التوحيد فنقول في التقسيم ذهب جماعة إلى أن المعلوم قسمان موجود في الخارج ومعدوم فيه وعلى هذا لا واسطة وذهب جماعة إلى أن الأقسام ثلاثة فقالوا : المتحقق في الخارج إن تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره بأن لا يكون تحققه تابعاً لتحقق غيره فهو الموجود ، وإن تحقق تبعاً لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول . والمعدوم مالا تحقق له أصلا فعلى هذا ثبتت الواسطة وهي الحال ، وعرفوه بأنه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود وسيأتي الكلام عليه وقال أكثر المعتزلة المعلوم إما لا تحقق له في نفسه أصلا وهو المنفي أوله تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن وهذا بناء على أن المعدوم ثابت وعليه أيضاً فلا واسطة وقال بعض المعتزلة المعلوم الكائن في الأعيان إما أن يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود أو يكون له كون في الأعيان بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الأعيان أيضاً قسما من الثابت كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره — أي غير الكائن في الأعيان — هو المعدوم فان كان له تحقق في نفسه فثابت وإلا فمنفي فتكون الأقسام أربعة فالثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا أموراً ثلاثة : الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط .

وأما المعدوم ففي المذهبين الأخيرين يتناول شيئين المنفي أي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الأول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ، ومذهب الحكماء أن المعلوم إن لم يكن له

تحقق بوجه مافهو المعدوم ، وإن كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود ، فان كان وجوده أصليا تترتب عليه آثاره وتظهر منه أحكامه فهو الموجود الخارجي أولا فهو الموجود الذهنى والظلى منسوب للظل لشبهه به فى التبعية والموجود فى الخارج إماأن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته فيكون عدم قبوله للعدم مقتض لذاته أو يقبل العدم وهو الممكن لذاته وقيد لذاته فى الواجب احترازعن الواجب لغيره ، وأما قيد لذاته فى الممكن فهو لتحقيق ماهيته لأنهلو كان هناك ممكن بالغير لكانت ذاته إما واجبة أو مستحيلة فيلزم الانقلاب .

الكلام فى الوجود والعدم والحال

ولا بد من الكلام على الوجود والعدم والحال إذ تقسيم المعلوم يجر إلى التكلم عليها فنقول : قال جماعة إن « تصور الوجود بديهى » فلا يجوز أن إلا يعرف تعريفاً لفظياً ، وقولنا تصور الوجود بديهى حكم بديهى يلتفت اليه من لم يمارس طرق الاكتساب ويقطع به كل عاقل ولذا قيل لا شيء أعرف من الوجود . وعولوا على الاستقراء إذ هو كاف فى هذا المطلوب لان العقل إذا لم يجد فى معقولاته ما هو أعرف منه بل ما هو فى مرتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عنده والمعنى الواضح عند العقل قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره فى نفسه لئلا يكون دوراً ، وكل ما يقال فى تعريفه كقولهم الوجود الكون والثبوت والتحقق والشيئية ونحو ذلك فهو بالنسبة إلى من لا يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود ، وحينئذ يكون ذكر وجوه من الاستدلال غير ظاهر ، فتكون

تنبيهات فان البديهى قد ينبه عليه بالنسبة للاذهان القاصرة ، وقيل إن هذا الحكم نظري فتكون أدلة على حقيقتها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه عارضة له فجاز أن تكون مطلوبة بالبرهان وقيل الوجود كسبي ، فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا وما ذكر من الوجوه على بداهته ، أو على دعوى بداهتــه مدخول والحق ما تقدم من البداهة واستدل من قال بكسبية الوجود بأنه إما نفس الماهية كما ذهب اليه جماعة فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس كنه شيء من الماهيات الموجودة بديهيا إنمــا البديهي بعض وجوهها وهو الذى يقطع سلسلة اكتساب الوجوه النظرية ويكون ذلك الوجه من السلوب فليس له ماهية حتى يكون كنهه كسبيا إذ الماهيات هي الموجودات بل هو مفهوم سلبي فليس عارضا حقيقة حتى يكون تعقله بالكنه تبعا لتعقل معروضه بالكنه وإما أن يكون زائداً عليها كما هو مذهب جماعة آخرين فيكون الوجود حينئذ من عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لهــا لأنه لا يستقل بالمعقولية لكون الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبيا ويجاب أولا باختيار كونه غيرها ونقول هــذا الحكم منشؤه توهم أن ما يحصل عقيب الكسب فهو كسبي وليس كذلك فان الكسبي ما يحصل بالكسب وثانيا لا نسلم أنه إذا كان عارضا للماهيــة يحصل تبعا إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه وكيف نسلم ذلك ونحن ندعى أن تصور الوجود أول الأوائل وقد يناقش هذا بأن الوجود من المفهومات الاضافية ولو سلم ذلك فيكفى لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية واستدل من قال إنه لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور بأن تصوره يميزه عن غيره ومعناه أنه ليس غيره وهو يستلزم تصور المسلوب

عنه الذي هو الوجود من قبل فيلزم الدور . وجوابه أنه لو صح لزم أن لا يعقل شيء من الأشياء أصلا بعين ما ذكر وأنه سفسطة وبيان ذلك أن التصور يستلزم التميز لا أنه يتوقف عليه وغاية ما يلزم على هذا أن يكون لكل تصور تصديق ولا ضرر فيه واستدل أيضا بأن التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصوراً وللنفس وجود آخر وإلا لامتنع أن تتصور شيئا فيجتمع في النفس المثلان وجودها والوجود المتصور فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علما جزئيا فيكون فرداً للوجود المطلق كما أن وجودها فرد منه قائم بالنفس فيجتمع المثلان في النفس ورده أن هذا مبني على القول بالوجود الذهني أي بوجود الأشياء أنفسها في الذهن ونحن لا نسلمه وإذا سلمناه فلعل الموجود في الذهن أشباح الأشياء المخالفة لها في الحقيقة أو نسلم الوجود الذهني ونقول يكفي في تصور الوجود حصوله للنفس وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الاعراض بمحالها فلا يتوهم اجتماع مثلين فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضوريا لا يحتاج فيه إلى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم بنفسه حاصلا له حاضراً عنده على الرأيين في أن الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس أو عارض له فانه حاضر على كلا التقديرين كما نتصور ذواتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة فيها

الكلام في أن الوجود مشترك

مفهوم الوجود وصف مشترك معنوي بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين زائد على الماهية وخالفهم الاشعري فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود

واحتج الجمهور بوجهين أحدهما أنا نجزم بوجود الشيء ونتردد فى كونه واجبا أو ممكنا وكذا نجزم بوجود بعض الممكنات ونتردد فى كونه جوهراً أو عرضا . ثانيهما أنا نقسم الموجود إليها ومورد القسمة مشترك وتوضيح المقام ليتبين دلالة كل من الدليلين على المدعى بوجه لا طعن فيه أن تقول : الجمهور على أن له مفهوما واحداً مشتركا بين الوجودات إلا أنه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه فى الأعيان على ما يعقل من كون الانسان وإنما الاختلاف فى الماهية فالوجود معنى زائد على الماهية فى الواجب والممكن جميعا ، وعند الحكماء وجود الواجب مخالف لوجود الممكن فى الحقيقة واشتراكهما فى مفهوم الكون اشتراك معروضين بلازم خارجى وهو فى الممكن زائد على الماهية عقلا وفى الواجب نفس ماهيته بمعنى أنه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هى الحيوان الناطق ووجودا هو الكون فى الأعيان فها هنا ثلاث مقامات : الأول أنه مشترك معنوى . الثانى أنه زائد ذهنا فى الممكن الثالث أنه فى الواجب زائد أيضا ، والانصاف أن الأولين بديهيان والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيه فيدل على الاشتراك دليلان الاول : أنا إذا نظرنا فى الحادث جزمنا بأن له مؤثراً مع التردد فى كونه واجبا أو ممكناً عرضاً أو جوهراً متحيزاً أو غير متحيز فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقى مع التردد فى الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل . الثانى أنا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه . فان قال قائل يعترض الوجهين لم لا يجوز أن يكون الباقى المقطوع به هو تحقق معنى من معانى لفظ الوجود لا مفهوم له كلى وأن يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ لا لبيان أقسام مفهوم

كلى . قلنا لأنا نجد هـذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود ولا ينقض بالماهيـة والتشخص حيث يبقى الجزم بأن لعلة الحادث ماهية وتشخصاً مع التردد فى كونه واجباً أو ممكناً ، وتقسيم كل منهما إلى الواجب والممكن مع أن شيئاً من الماهيات والتشخص ليس بمشترك بين الكل لأن مطلق الماهية والتشخص أيضاً مفهوم كلى مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض وإنما يرد لو ادعينا أن الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولا خفاء فى أن الوجهين لم يتعرضا لذلك فتبين أن مفهوم الوجود مشترك معنوى وأما زيادته فيدل عليها صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية ولا يصح سلب الماهية عن نفسها . وأيضاً إكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر إلى كسب ونظر بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها وأيضاً الانفكاك فى التعقل فانا نتصور الماهية ولا نتصور كنهها لا ذهناً لأنا لا نعلم أن التصور هو الوجود فى العقل ولو سلم فتصور الشىء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز أن يوجد فى الخارج مالا نعقله أصلا وقد نصدق بثبوت الوجود العينى أو الذهنى لهـا ولا خارجا وهو ظاهر وأيضاً إفادة الحمل فان حمـل الوجود على الماهية المعلومة بالكسب يفيد فائدة غـير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها وما قدمناه تنبيهات على بطلان القول بأن المعقول من وجود الشىء هو المعقول من ذلك الشيء فبعضه يدل على ذلك فى الواجب والممكن وبعضه فى الممكن فقط وبعضها فى جزئيات من الممكن وجميعها لا يفيد إلا تغاير الماهية والوجود بحسب المفهوم دون الهوية .

رأى الحكماء فى وجود الواجب

« وقال الحكماء وجود الواجب عين ماهيته » لأنه لو زاد لاحتاج إلى معروضه لأن الوصف العارض محتاج إلى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكناً فيحتاج إلى سبب إما مقارن وهو ذاته أو صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده . ثم الكلام فى ذلك كالكلام فى الأول فيتسلسل . وإما مباين فيحتاج واجب الوجود فى وجوده إلى غيره يكون ممكناً والجواب أنا نختار أن السبب مقارن هو ذاته من حيث هى ولا يلزم تقدم ذاته بالوجود على الوجود لأن العلة قسمان علة فاعلية وهى التى يجب فيها ذلك لأن مفيد الوجود لابد أن يكون موجوداً . وعلة قابلية وهى المقارنة وهذه مستفيدة ولا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة للوجود مع أنها غير متقدمة بالوجود على وجوداتها وإلا يلزم التسلسل وأيضاً أجزاء الماهية علة لقوامها مع أنها غير متقدمة عليها بالوجود

رأى الاشعرى فى الوجود

« وقال الاشعرى وجود كل شىء عين ماهيته » فهو غير زائد واحتج بأنه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم لأن الماهية قبل قيام الوجود بها غير موجودة فهى معدومة فيكون الوجود قائماً بالمعدوم وهو باطل لامتناع قيام الشىء بالمتصف بنقيضه ولو قام الوجود بالماهية الموجودة لزم اجتماع وجودين ورد هذا الاستدلال بأنا لانسلم أنه إذا كان الوجود زائداً على الماهية يكون قائماً بالمعدوم بل يكون الوجود قائماً بالماهية من حيث هى لا بالماهية الموصوفة بالعدم ، فالوجود ينضم إلى الماهية وحدها لا إلى الماهية المأخوذة بشرط العدم حتى يلزم التناقض ولا إلى الماهية

الموجودة حتى يلزم اجتماع وجودين فان كل واحد منهما زائد على الماهية من حيث هى

التحقيق فى زياده الوجود وعدم زيادته

وإننا قبل الخروج من هـذا المبحث لابد من بيان المتنازع فيـه بين الأشعرى وغيره فنقول أدلة القائلين بأن وجود الشيء بالمعنى المقابل لعدمه زائد عليه لا تفيد سوى أن ليس المفهوم من وجود ذلك الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على أنه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا لا يقبله العقل ، وأدلة القائلين بأن وجود الشيء نفس ذاته لا تفيد سوى أنه ليس للشيء هوية ، ولعارضه المسمى بالوجود ، هوية أخرى قائمة بالأولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فانه بديهى البطلان فالذى يظهر أن لا خلاف فى زيادة الوجود على الماهية ذهناً بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية ويلاحظ الماهية دون الوجود لا عيناً أى بحسب الذات والهوية بأن يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم إحداها بالأخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث على ما بينا يرتفع النزاع بين الفريقين ، وبعض الكاتبين في هـذا المقام قال : إن الأشعرى يرى أن الوجود بالمعنى الذى تترتب عليـه الآثار هو نفس الماهية ، فليس الوجود حينئذ بالمعنى المقابل للعدم وهو غير سديد ، فان المعنى الذي تترتب عليـه الآثار هو المقابل للعدم وليس هو الماهية ولا بد من التعرض لمسألة مهمة فى بحث الوجود والعدم هي أن المعدوم ثابت أم لا فانه يتفرع عليها مسألة أخرى وهى تأثير الفاعل المختار فى ماذا

ويتفرع عليها أيضا جعل الماهيات وعدم جعلها بناء على أن معنى الجعل هو التأثير فى نفس الماهية والنزاع إنما هو في المعدوم الممكن لأن الممتنع منه منفى اتفاقا والثبوت المتنازع فيه هو التقرر فى الخارج بمعني غير الوجود فيه وأن الوجود أخص منه وحيث تحرر محل النزاع فنقول :

مبحث أن المعدوم ثابت أولا ولدليل كل من الخصمين

قال جماعة من المعتزلة : إن المعدوم الممكن ثابت أى له تقرر في الخارج غير الوجود فيه ، واحتجوا بوجهين : أحدهما أن المعدوم متميز وكل متميز ثابت . أما أن المعدوم متميز فلأنه معلوم فأن الشهر الآتى قبل وجوده معلوم متميز عن غير المعلوم وإلا استحال اتصاف أحدهما بالمعلومية والآخر بعدمها ولأنه مقدور فأن السفر غداً حركة مقدورة لنا وهي معدومة ولولا الامتياز لما صح أن يكون هذا مقدوراً وذاك غير مقدور ولأن المعدوم مراد فأنك قد تريد شيئا كلقاء الصديق ولولا امتياز المراد عن غيره من المكروهات كلقاء العدوّ مثلا قبل الوجود لاستحال أن يكون أحدهما مراداً والآخر مكروها فثبت أن المعدوم متميز وأما أن المتميز ثابت فلأن التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف . والوجه الثانى أن الامتناع نفى لأنه وصف الممتنع المنفى فلو كان الامتناع ثابتاً لكان الموصوف به ثابتا لأن ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا وإذا لم يكن الامتناع ثابتا يكون الامكان ثابتا لأن أحد النقيضين إذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتا وإذا كان الأمكان ثابتا يكون المعدوم الموصوف به ثابتا فثبت أن المعدوم الممكن ثابت ولنا فى إبطال الوجه الأول النقض لأن هذا بعينه يجرى فى الممتنعات والخياليات والمركبات والجواهر والأعراض فأنا

نعقل المركبات قبل دخولها فى الوجود مع أن هذه الماهية يمتنع ثبوتها فى العدم لأن التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور فى حالة العدم اتفاقا ومنقوض بالخياليات فأنا نتخيل جبلا من ياقوت وبحرا من زئبق ونميزه عن غيره مع أنها غير ثابتة فى العدم لأن الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض مخصوصة على وجه مخصوص ومنقوض أيضا بماهية الجواهر والأعراض فأنها وإن كانت فى العدم لكن الماهية غير موصوفة بالأعراض فى العدم ولا يمكن القول بأن الثابت فى العدم هو الجواهر وحدها والأعراض وحدها فأنه غير معقول ورد الاستدلال الأول بالمنع تفصيلا فيقال إن أريد بالتميز التميز فى الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فأنه لا يلزم من كون الشيء متميزاً فى الذهن ثبوته فى الخارج وإلا لزم أن تكون الخياليات والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك باتفاق وإن أريد التميز فى الخارج فالكبري مسلمة والصغرى ممنوعة فأن كون المعدوم معلوما ومقدوراً ومراداً لا يقتضى تميزه فى الخارج ورد الثانى بأن الأمكان والامتناع من الأمور العقلية لا من الأمور الخارجية فلا يلزم من كون أحدهما منفيا فى الخارج كون الآخر ثابتا فيه والمحققون على أن الضرورة قاضية بنفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفى الواسطة بين الموجود والمعدوم إذ لا يعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنا أو خارجا ومن العدم إلا نفى ذلك والشيئية تساوى الوجود فالثابت فى الذهن أو فى الخارج موجود فيه وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفى فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر لعقله ومن النافين جماعة استدلوا بأدلة : الأول أنه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة فى شيء من الممكنات ونحن نثبت القدرة إذ التأثير

إما فى نفس الذات وهى أزلية والأزلية تنافى المقدورية وإما فى الوجود وهو حال والحال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها وإما فى الاتصاف وهو أمر عدمي والجواب أنا نختار الثانى ونقول إن القدرة تجعل الذات متصفة بالوجود لا أن توجد الاتصاف والفرق بين . الثانى أن المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعاً للوجود الذى هو صفة ثبوتية ، والمتصف بصفة النفي منفي ، كما أن المتصف بصفة الاثبات ثابت ودفعه أنه إن أريد بصفة النفي صفة هي نفي فى نفسه وسلب حتى يكون المتصف بها هو المنفى فلا نسلم أن كل معدوم متصف بصفة النفى . وإن أريد بها صفة هى نفى شىء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث فظاهر أن المتصف بها لا يلزم أن يكون منفياً فان الواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية . الثالث لو كانت الذوات ثابتة فى العدم وعندكم أن ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة إذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب ودفع هذا بأن الواجب ما يستغنى عن الغير فى وجوده لا فى ثبوته وهذه الوجوه إنما تذكر تنبيها وإلا فكون المعدوم ليس بثابت حكما ضروريا كما قدمنا ولا بد من التعرض لبحث الحال فى هذا المقام فانه من توابع الوجود والعدم ويترتب على ثبوت الأحوال اتصاف الواجب بالصفات المعنوية ومن لم يثبته ، وجعل القسمة ثنائية فقط جعل الصفات المعنوية أعداما أى غير وجودية .

الحال : وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو ضرورى البطلان لما قدمناه من أن الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفى والاثبات فى شىء من المفهومات اتفاقا وقصد إثبات واسطة بينهما سفسطة باطلة بالضرورة وإن فسر الموجود بتفسير آخر كتفسيره

بما له تحقق اصالة والمعدوم بخلافه فتتصور الواسطة وهو ما له تحقق تبعا فلم يكن النفى والاثبات واردين على معنى واحـد فيكون النزاع لفظياً . وقال بعضهم معتذراً لاثبات الحال إنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بأن يحاذى بها أمر فى الخارج فسموا تحققها وجوداً وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك العروض فجعلوها لاموجودة ولا معدومة فالمحققون يجعلون العدم للوجود سلب إيجاب ومثبتوا الحال يجعلونه عدم ملكة ولا منازعة فالنزاع لفظى .

دليل اثبات الحال

إحتج مثبتو الحال بوجهين . الأول الوجود ليس بموجود لأنه لو كان موجوداً لكان له وجود زائد عليه والوجود الثانى كالاول وهكذا فيلزم التسلسل ولا معدوماً لان العدم مناف للوجود والشىء لا يتصف بما ينافيـــه فيكون الوجود لا موجوداً ولا معدوماً وهو وصف قائم بالموجود فيكون حالا وردّ هـــذا أنا نختار أنه موجود ووجوده عينه وبيان ذلك أن الوجود هو التحقق وكل معنى مغاير للتحقق فهو فى كونه متحققاً يحتاج إلى التحقق وأما ما هو عين التحقق فهو فى كونه متحققاً لا يحتاج إلى شىء آخر بل هو متحقق لذاته كما أن كل مضىء مغـاير للضوء وهو فى كونه مضيئاً يحتـاج إلى الضوء وأما ما هو عـــين الضوء فهو فى كو مضيئا لا يحتاج الى ضوء آخر بل هو مضىء لذاته أو يرد باختيار كونه معدوما واتصاف الشىء بنقيضه انمـا يمتنع بطريق المواطأة مثل أن الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل أن الوجود ذو عدم فليس بمستحيل مثـل قولهم الحيوان ذو لا حيوان هو السواد أو البياض والثـانى من وجهى

الاحتجاج الكلى ليس بموجود وإلا لكان متشخصا ولا بمعدوم وإلا لما كان جزءا من الموجود وهو محمول على الجزئيات الموجودة فيكون أمراً ليس بموجود ولا معدوم قائم بالموجود فهو حال ، ودفع هذا باخيار أنه معدوم ، لانه ليس فى الخارج تمايز بين الكلي والتشخص يحصل من تركبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع لظهور أنه ليس فى الخارج شىء هو الانسان الكلى وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد وإنما التركب والتمايز فى العقل فلا يلزم منه إلا كون الكلي أو الجنس موجوداً فى العقل ولا استحالة فى هذا غاية ما يلزمه أن يكون للبسيط فى الخارج صورتان عقليتان مطابقتان له ولا استحالة فيه لأن الأجزاء العقلية صور ذهنية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات للنفس ، وبحسب شروط مختلفة تقتضيها ، كمشاهدة جزئيات كثيرة أو قليلة والتنبه لمشاركات ومباينات فيما بين تلك الجزئيات فتقع فى النفس صورة مطابقة للشخص وحده وصورة أخرى مطابقة له مع أفراد نوعه ، وصورة أخرى مطابقة له مع أفراد جنسه .

تقسيم الحال

وقسموا الحال إلى معللة وهي ما كانت علتها صفة موجودة فى الذات كالعالمية المعللة بالعلم ، وإلى حال ليست كذلك ، كلونية السواد ووجود الأشياء فليسا بمعللين . . (النظر فى معرفة الله تعالى واجب)

معرفة الله تعالى واجبة ، أى العلم بوجوده واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة ، وهي لا تحصل إلا بالنظر لأنها ليست ضرورية باتفاق والنزاع إنما هو فى طريق وجوبها . أما عند الأشاعرة فمعرفة الله واجبة شرعاً وهي لا تحصل إلا بالنظر ، فالنظر واجب شرعاً لأن ما لا يتم الواجب

المطلق إلا به فهو واجب بوجوبه ، أى أن دليل الواجب يوجبه وحيث إن دليل وجوب المعرفة يتلقى من الشرع . فيكون دليل وجوب النظر من الشرع أيضاً ، وعند المعتزلة معرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل إلا بالنظر فالنظر واجب عقلا لأن ما لا يتم الواجب الخ أما الاشاعرة فبنوا مذهبهم على أنه لا حكم قبل الشرع بناء على بطلان الحسن والقبح العقليين على ما سيأتى . والمعتزلة بنوا مذهبهم على القول به وحيث وضح هذا فنقول . قالت الاشاعرة معرفة الله تعالى واجبة بالشرع ولا طريق لها إلا النظر كما قدمنا ، فالنظر واجب شرعاً للنصوص الواردة فيه . كقوله تعالى (قل انظروا ماذا فى السموات والارض ، أولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض) وكقوله تعالى : (فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها) ، فقد أمر الله تعالى بالنظر فى دليل إثبات الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ، ولما نزل قوله تعالى : (إن فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر الآية) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها) فقد أوعد بترك التفكر فيدل على وجوبه . وللاجماع المنعقد عليه . وقالت المعتزلة : معرفة الله واجبة بالعقل لان شكر المنعم واجب عقلا لانه لدفع الخوف عن النفس وهو واجب عقلا فان العاقل إذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسرهم ونسبوه إلى ما يكرهه ، وهذا معنى الوجوب العقلى ، وبالشكر يندفع الخوف عن النفس ، فشكر الله تعالى واجب عقلا ، وشكر الله تعالى يتوقف على معرفته فهي واجبة عقلا وهي لا تحصل إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

ودفع الأشاعرة الاستدلال بهذا الدليل بأن مبناه حكم العقل وهو باطل كما سيأتى لنا فى محله والحاكم هو الشرع وعلى امتناع المعرفة بغير النظر فانه إذا أمكنت المعرفة بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع المعرفة بغير النظر ممنوع . وما الدليل على امتناعه ولم لايجوز أن تحصل معرفة الله تعالى بالامام المعصوم أو بالالهام أو بتصفية الباطن وسيأتى هذا . وأيضا هذا الدليل مبنى على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال ممنوعة . وأيضاً لو وجب النظر عقلا لوجب قبل البعثة لأن وجوب النظر عندهم غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل موجود قبل البعثة والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى (وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا) نفى الوجوب قبل البعثة بنفى لازم الوجوب الذى هو التعذيب ونفى الوجوب قبل البعثة يلزمه نفى الوجوب العقلى ونفى الوجوب العقلى يستلزم الوجوب الشرعى لان الوجوب متفق عليه والخلاف فى كونه من الشرع أو من العقل فدل قوله (وما كنا معذبين الخ) على أنه ليس الوجوب إلا من الشرع . و بيانه أن يقال . نفى الله التعذيب مطلقا دنيويا كان أو أخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم إذ لا يجوزون العفو فينتفى قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفى كونه بالعقل إذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل البعثة ولا شبهة فى أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية وورد على دليل الاشاعرة عدم تسليم قيام الدليل على وجوبها شرعا . أما الاجماع فلا يمكن تحققه ولا نقله ولا كونه حجه لانه كاجماعهم على طعام واحد وهو غير ممكن لانتشار المجتهدين فى مشارق الارض ومغاربها وجواز خفاء بعضهم وكذبه ورجوعه ولجواز خطأ الكل كخطأ كل

واحد ودفع ذلك بأن من الامور ما يوجد فيه أمر جامع من توفر الدواعى إلى الانقياد إلى الشريعة ومعرفة أحكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وقد علم الأجماع بطريق التواتر كالاجماع على الأركان الاسلامية وكونه حجة قطعية معلوم من الدين بالضرورة وجواز الخطأ على كل واحد لا يستلزم جواز الخطأ على الكل لتغايرها وتغاير أحكامها وورد أيضاً أنه كيف يدعى الاجماع على وجوب المعرفة مع أن الاجماع وقع على خلافه لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة العوام على عقائدهم وهم الأكثرون مع عدم الاستفسار عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً ودفعه أنهم كانوا يعلمون الأدلة إجمالا كما وجد من الأعرابى حين قال : سماء ذات أبراج الخ كلامه ، أو أن المعرفة التفصيلية واجبة على الكفاية والاجمالية واجبة عيناً وأيضاً تمنع دلالة النص على الوجوب لأنه ليس بقطعى الدلالة فلا يسلم أن الأمر للوجوب ويدفع هذا بأنه المتبادر ولا صارف عنه فتعين . وقال المعتزلة : لو كان الحكم العقلى باطلا لم يكن النظر مأموراً به شرعا لان الباطل لا يكون مأموراً به واللازم باطل ويرد هذا أنه ليس بباطل فى ذاته وإنما الباطل استقلاله بادراك حكم الله من غير احتياج إلى الرسل وقالوا أيضاً لو كان حكم العقل باطلا لما كان كافيا فى معرفة الله تعالي ودفعه بما تقدم . وقال المعتزلة : نمنع أن التعذيب على الترك من لوازم الوجوب ، بل استحقاق التعذيب من لوازمه والآية لم تدل عليه ويرد هذا أن المراد إلزام المعتزلة والمعتزلة فى هذا المقام ، لما رأوا هذا الالزام تأولوا الرسول بالعقل ولا يساعدهم على هذا لغة ولا غيرها . وقد اعترض على كلا الفريقين بأن طريق المعرفة ليس النظر فقط بل تحصل بغيره أيضا كما قدمنا وجوابه أنا نعلم بالضرورة أن تحصيل غير الضرورى من العلوم ، يفتقر إلى نظر ما

ظاهر أو خفى أما التعليم فظاهر أنه ليس إلا إعانة للعقل بالارشاد إلى المقدمات ودفع الشكوك والمعصوم لا يكفى فى صدقه إخبار معصوم آخر بل لا بد من نظر العقل وأما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم أنه من الله تعالى وذلك بالنظر وأما التصفية فلا تكون إلا بعد أن تطمئن النفس فى المعرفة ولو وجدت معرفة بدون نظر فلا يضرنا لأنا نحكم باعتبار ما ألف واعتيد فى التوصيل وغيره لا يعرف عادة واعترض على الاشاعرة بأنه لو كان وجوب النظر من الشرع يلزم إفحام الانبياء وعجزهم عن إثبات نبوّتهم فى مقام المناظرة إذ يقول المكلف حين يأمره النبي صلى الله عليه وسلم بالنظر فى معجزته وفى جميع ما تتوقف عليه نبوّته من ثبوت الصانع وصفاته حتى يظهر له صدقه فى دعواه ، لا أنظر ما لم يجب النظر علىّ فان ما ليس بواجب علىّ لا أقدم عليه ولا يجب النظر علىّ ما لم يثبت الشرع عندى إذ المفروض أنه لا وجوب إلا به ولا يثبت الشرع عندى ما لم أنظر فان ثبوته نظرىّ فيتوقف كل واحد من وجوب النظر ، وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي عليه السلام على دفعه وهو معنى إفحامه ورد هذا بردين . الاول أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب حتى يلزم الدور ، وإنما يتوقف الوجوب على إمكان العلم به وذلك بوجود الادراك وسلامة الآلات . وثانيهما أن يقال هذا الذي قلتموه مشترك الالزام فما كان جوابا لكم فهو جواب لنا وتقريره أن يقال لو وجب النظر عقلا ، لزم إفحام العقل ، لأن وجوب النظر غير ضرورى إذ هو متوقف على مقدمات تتوقف على أنظار دقيقة ، فان العلم بوجوب النظر يتوقف على العلم بوجوب المعرفة وعلى العلم بأن النظر طريق لها ولا طريق لها سواه وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وكل هذه المقدمات

نظرية تحتاج إلى أنظار دقيقة ، والموقوف على النظرى نظرى . فيقول العاقل : لا أنظر ما لم أعلم وجوب النظر ولا أعلم وجوب النظر إلا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه ، والعلم بوجوبه متوقف على النظر فيلزم الدور والافحام واعترض قولنا المعرفة واجبة بأن وجوبها فرع إمكان وجوبها وهو ممنوع لأنه ان كان للعارف كان تكليفاً بتحصيل الحاصل وهو محال ، وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو أبطل . والجواب أن امكانه ضروري ، والغافل من لم يبلغه الخطاب أو بلغه ولم يفهمه لا من بلغه وفهمه لكن لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وهومتعلق الخطاب

الكلام فى الدور والتسلسل

ولا بد لنا قبل التكلم على اثبات الصانع من بيان معنى الدور والتسلسل وابطالهما لأن اثبات الصانع يتوقف على ذلك فنقول :

بيان معنى الدور

الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة أو أكثر من جهة واحـــدة ، والمراد بالمرتبة الدرجة ، فان كان التوقف بمرتبة كان الدور بلا واسطة وان كان بمرتبتين كان بواسطة وهو نوع من التسلسل

دليل بطلان الدور

وبديهة العقل شاهدة ببطلان الدور ، لانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وفيه جمع النقيضين فيكون متقدما حين هو لا متقدم وحاصلا حين هو لا حاصل . ولا يرد المضافان لأن كلا منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه لانهما اعتباريان فلا يوصفان بالافتقار أصلا أو نقول إن الدور قسمان دور سبقى وهو المحال ودور معى وهو غير محال ومعني

هذا أن أحد المضفين يعقل بالقياس الي صاحبه فيعقلان معا بخلاف الدور السبقي فليس كذلك .

بيان معنى التسلسل

والتسلسل أن يتلاقى معروضاالعلة والمعاولية فى سلسلة واحدة من معلول معين الى غير نهاية بأن يستند الممكن الى علة وتلك العلة الى علة أخرى وهلم جرا هذا اذا كان التسلسل فى جانب العلل واذا كان فى جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية .

أدلة ابطال التسلسل

واعلم أن التسلسل أربعة أقسام لأنه لا يخلو إما أن يكون فى آحاد مجتمعة فى الوجود أولا ، والثانى كالتسلسل فى الحوادث والأول إما أن يكون فيه ترتيب أولا ، والثانى كالتسلسل فى النفوس الناطقة المفارقة والأول اما أن يكون الترتيب فيه طبيعاً كالتسلسل فى العلل والمعلولات والصفات والموصوفات أو وضعيا كالتسلسل فى الاجسام والمستحيل عند الحكيم الأخيريان والكل مستحيل عند المتكلم وغاية ما يفيده كلام الحكيم انما هو سهولة التطبيق فى برهان التطبيق وستأتى اشارة له ولكن برهان المجموع والتكافؤ يأتيان فى الكل كما ستراه ، ويدل على بطلان التسلسل أن تقول ذات السلسلة غير المتناهية ممكنة لان لها أجزاء فتكون مركبة فتحتاج الى سبب موجد ، ذلك السبب اما نفسها أو جزؤها أوخارج عنها واجب للانحصار عقلا فى ذلك . أما الاول فظاهر البطلان لان الشيء لا يوجد نفسه ولان الشيء لا يكون علة لنفسه ولعلله ، فتعين أن يكون خارجا عنها مبدأ لها واجبا لانه لو كان ممكنا لكان من سلسلة

الممكنات فتعين كونه واجبا بالذات لانحصار الموجود فى الواجب بالذات والممكن بها و يدل على بطلان التسلسل أيضا التطبيق و بيانه أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة لصح لنا أن ننقص من طرفها المتناهي واحداً فتحصل جملتان احداها من المعلول المحض والثانية من الذى قبله ثم نطبق بين الجملتين فان تساويا لزم مساواة الكل للجزء وان لم يتساويا ولا يتصور ذلك الا بانقطاع الناقصة بالضرورة ، والتامة لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما بالضرورة ، وورد على التطبيق أمران : أحدهما : نقض الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الاعداد متناهية وتناهي الأعداد باطل وأن تكون معلومات الله متناهية للتطبيق بين الناقص بواحد منها و بين الكامل وثانيهما نقض المقدمة القائلة احدى الجملتين اذا كانت أنقص من الاخرى لزم انقطاعها بأن الحاصل من تضعيف الواحد مراراً غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين مراراً غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا وأيضا مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته وقد يجاب عن الثانى بدعوى الضرورة فى أن كل جملتين اما متساويتان أو متفاوتتان وأن الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الأول بتخصيص الحكم بما دخل تحت الوجود سواء كانت أجزاؤه مجتمعة أم لا ومراتب الأعداد من الاعتبارات العقلية ومعلومات الله لا تتناهي أي أنها لا تنتهى الى حد لا يكون فوقه آخر وهذا المعنى غير المعنى المراد بعدم التناهى فى تعريف التسلسل والتخصيص فى الأدلة العقلية معناه أن الدليل لا يجرى فى صورة النقض بل يختص بما عداها فيكون الدليل كالدعوى ، والذى ورد لا تحقق له فى نفس الامر فلا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه وعند الحكماء لا يجرى التطبيق الا فيما دخل تحت الوجود مرتبا فيكون تطبيقا بحسب نفس الامر تخرج ما ورد على كلا الرأيين : والانصاف أن

تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل فان كفى فى تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بازاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جارٍ فى الأعداد وفى الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لأن للعقل أن يفرض ذلك فى الكل وإن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل فى الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك وبعد ما تقدم صار التطبيق غير متفق عليه فى إبطال التسلسل وإن قيل إنه العمدة ولأن سلسلة العلل والمعلولات لما اشتملت على معلول محض لا يكون علة لشيء لزم اشتمالها على علة محضة لم تكن معلولة تحقيقاً للتكافؤ بين المتضايفين فان العليّة والمعلولية متضايفتان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود بمعنى أنه إذا وجد أحد المتضايفين وجد الآخر فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد منهما واحد من الآخر فلو لم تنته السلسلة إلى علة محضة مع اشتمالها على معلول محض ، لزم معلولية بلا علية لزيادة عدد المعلوليات بواحد فلا يتحقق التكافؤ . فان قيل المكافىء لعلية المعلول المحض هو علية الذى فوقه بلا واسطة وإن كان معلولا أيضاً لا علية العلة المحضة . يجاب بأنه لا بد أن يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضى ثبوت العلة المحضة .

الجوهر والعرض وبيان معناهما

على رأى المتكلمين ورأى الحكماء

ولا بد قبل التكلم على إثبات الصانع من التكلم على الجوهر والعرض لأن لهما مدخلية تامة فى الأدلة كما سيأتى فنقول : المعلوم إما موجود

أو معـــدوم والموجود إما واجب أو ممكن والممـكن قسمان جوهر وعرض لأنه إن كان متحيزاً بذاته فجوهر ، وإن كان متحيزاً تبعـاً لغـيره فعرض . وغير المتحيز أصلا لا يوجد عليه دليل عنـد المتكلمين الذين لهم هذا التقسيم وهـذا التعريف فلهذا لم يعدوه من أقسام الموجود واستدل بعضهم على امتناعه بأنه لو وجد لشارك البارى تعالى فى التجرد ويحتاج إلى فصل فيلزم التركيب وضعفه ظاهر فان الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب ولك أن تقول عدم وجود الدليل لا يقتضى الحكم بعدم الشيء فى الواقع وقال الحكماء : الموجود فى الخارج إن كان وجوده لذاته بمعنى أنه لا يفتقر فى وجوده إلى شيء أصلا فهو الواجب وإلا فالممكن والممكن إن استغنى فى الوجود عن الموضوع فجوهر وإلا فعرض ، والمراد بالموضوع محل يقوّم الحال ، فالصورة الجوهرية إنما تدخل فى تعريف الجوهر لأنها مستغنية عن الموضوع فان المحل أعم من الموضوع ومعنى وجود العرض فى المحل أن وجوده فى نفســه هو وجوده فى محله ، بحيث تكون الاشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه أمر مغاير لوجوده فى نفســه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال إلى مكان آخر ، والجوهر عنـد المتكلمين إما أن يقبل الانقسام وهو الجسم أولا وهو الجوهر الفرد ، وعلى رأى بعض الحكماء ينقسم إلى عقل ونفس وجسم وإلى هيولى وصوره وعلى رأى البعض الآخر : الحال إن كان حالا فى جوهر آخر فهو الصورة وإلا فان كان محلا له فهو الهيولى والا فان كان مركبا من المحل والحال فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا فالعقل وهناك طرق أخرى للحكماء بنيت فى التقسيم على قواعد قد اضطرب النقل عنهم فيها ولم يقيم برهان صحيح على تلك القواعد ونحن نمسك القلم

عن الخوض فى ما لم يتحرر فيه البرهان فنذكر رأى المتكلمين وأدلتهم وها نحن قد قدمنا تقسيمهم ولما كان مبحث الأعراض مبحثاً طويلا قد أفرد بتأليف خاص ومبحث الجوهر كذلك ولا يعنينا منهما فى هذا المقام إلا بيان حدوثهما لهذا ضربنا صفحاً عن مبحث الأعراض برمته وعما يتعلق بتقسيم الجوهر إلى جوهر فرد وإلى جسم لأنا نرى أن هذا أمر ينبغى أن يفرد بتأليف خاص أيضاً والآن نقول :

حدوث الأعراض والجوهر وأدلة حدوث الجسم

إن كلا من الجوهر بقسميه ومن العرض حادث أى موجود بعدعدم أما العرض فلأنه لا يبقى زمانين ، وأيضاالأكوان حادثة بالمشاهدة وكذا الأوضاع وباقى الأعراض على نزاع فى أن الاعراض النسبية موجودة أم لا . وأما الجوهر فأحد قسميه وهو الجوهر الفرد يتصف بالحركة والسكون وباقي الأكوان وهى حادثة وسنقيم الدليل على أن المتصف بالحادث حادث وأما الأجسام فحادثة لأنها لو كانت فى الأزل لكانت ساكنة لأنها لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم فى كونه متحركا أو ساكنا لكنه يمتنع أن يكون متحركا فى الأزل إذ الحركة تقتضى المسبوقية بالغير المنافيـــة للأزل ، فيمتنع أن تكون الأجسام متحركة فى الأزل فتكون ساكنة فيه ولو كانت ساكنة فى الازل لم تتحرك أبداً واللازم ظاهر الفساد ، فان سكونها إن كان لذاتها لم تتحرك أصلا وإن لم يكن سكونها لذاتها يكون للغير وذلك الغير لا بد أن يكون موجباً لانه لو كان مختاراً لم يكن فعله قديماً فثبت أن سكون الأجسام فى الازل إذا لم يكن لذاتها يكون لموجب وذلك الموجب إما واجب أو منته إليه دفعا للدور أو التسلسل وهما محالان وحينئذ يلزم

دوام السكون بدوام الموجب الذى هو الواجب أو منته إليه فلا يزال السكون
أبدا فلا يتحرك الجسم أبدا وهذا باطل فالملزوم مثله ربقائل يقول لا نسلم أن
الجسم لوكان ساكنا فى الأزل لم يتحرك أصلا لجواز أن يكون السكون مشروطا
بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث فجوابه إذاً يتنافى حدوث
الحادث مع وجود السكون لأن نقيض الشرط مناف لوجود المشروط
فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون يتوقف على وجود
الحادث لأن وجود أحد المتنافيين يتوقف على انتفاء الآخر فلو كان
السكون مشروطا بعدم حادث لزم الدور ولا يرد أن الأزلى قد
يعدم فأن قدرة الله على إيجاد معين قديمة وتنقطع بوجود ذلك المعين لأن
المنقطع هو التعلق وليس أمراً وجوديا وعلى تقدير كونه وجوديا فليس بقديم
فأن المنقطع إنما هو التعلق الجزئى وهو حادث ويدل على حدوث الاجسام
أيضا أنها ممكنة وكل ممكن له سبب بالضرورة وسببها ليس موجبا أيضا
فهو مختار وكل ماله سبب مختار فهو حادث . أما أنها ممكنة فلوجهين أحدها
أنها مركبة فعند الحكيم من الصورة والهيولى . وعند المتكلم من الجواهر
الفردة وكل مركب ممكن لانه محتاج إلى أجزائه التى هى غيره وكل محتاج
إلى الغير ممكن ولانها متعددة لان بعضها عنصريات وبعضها فلكيات
وبعضها مركبات وبعضها بسائط وكل متعدد ممكن لان تعددها يستلزم
اختلافها ولا يكون لذاتها لانها متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة فيكون
بعلل فتكون محتاجة إلى غيرها فهى ممكنة وأما أن كل ممكن فله سبب
فقد ثبت أنه بالضرورة وأما أن السبب لا يكون موجبا فلانه لو كان موجبا
للزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بدوام ذاته وهو باطل
وبعبارة أخرى أن السبب الموجب إما حادث أو قديم فان كان حادثا

فهو المطلوب فتكون الاجسام حادثة وإن كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذى هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذى هو بلا وسط دوام معلوله الذى هو بوسط وهكذا . وأما أن هذا باطل فبالمشاهدة لانا نشاهد بعض الاجسام الموجودة غير دائم فثبت أن السبب لا يكون موجبا وإذا لم يكن موجبا كان مختارا وكل ماله سبب مختار فهو حادث فثبت حدوث الاجسام ويدل أيضا على حدوث الاجسام أنها لا تخلو عن الحوادث لانها لا تخلو عن أحد الاكوان الاربعة والاوضاع وهى حادثة كما قدمنا . وأما أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلانه لوصح اتصاف الازلى بالحادث لصح اتصافه بالحادث أزلا لان صحة الاتصاف تتوقف على قابلية الازلى للاتصاف وقابلية الازلى للاتصاف أمر لازم لذات الازلى وهى أزلية وصحة الاتصاف أزلا تستلزم المحال وهو صحة وجود الحادث بعنوان كونه حادثا أزلا لأن المفروض ذلك وهو بيّن البطلان والمستلزم للمحال محال فلا يكون المتصف بالحادث أزليا أبدا وهو المطلوب ورد على الدليل الثانى أنه لم لا يجوز أن يكون السبب الموجب يوجد جسما متحركا وتحركه شرط لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط لأن الشرط وهو الحركة غير دائم الوجود وإذا لم يكن شرط وجود الشيء دائما لم يكن ذلك للشيء دائما . وجوابه أن وجود هذه الحوادث أن توقف على وجود حركة وتلك على وجود أخرى وهلم جرا لزم وجود واجتماع حركات لا نهاية لها وهي مترتبة طبعا ووضعا أما طبعا فلكون السابق شرطا للاحق وأما وضعا فلانها إذا كانت مجتمعة فى الخارج كان لكل منها وضع بالنسبة إلى الآخر فى الوجود الخارجى وهو محال لما تقدم فى التسلسل وإن توقف هذا الحادث على

عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ولا يردأنه يتوقف على تلاحق أشخاص الحركة متعاقبة لا أول لها وكل سابق معد للاحق فلا لزم الاجتماع المتقدم ولا يلزم تمام العلة أيضا كما فى الثانى لأنه ينفيه برهان المجموع أو التكافؤ

إحتياج الممكن إلى المؤثر ضرورى

لما كان كل من الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن سواء امتنع وجوده إلا لمرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم بهذا الحكم بديهى فانه يجزم به الصبيان الذين لهم أدنى تمييز ألا ترى أن كفتى الميزان إذا تساويتا لذاتهما وقال قائل ترجحت إحداهما على الأخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم ببطلانه بداهة وكل عاقل إذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة أنه محتاج إلى مرجح والضروريات قد يقع فيها تفاوت بالجلاء والخفاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات والاستئناس به يستدعى زيادة جلاء وعدمه قد يستدعى خفاء ولهذا قيل إن البديهيات قد يكون فى التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه إما لعدم الالف وإما لانها مكتسبة فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة ومع هذا فلا قدح فى بداهته . وحيث علمت هذا فلا تقل ان هذا الحكم ليس مثل قولنا الواحد نصف الاثنين ويلزم هذا الحكم أن وجود الممكن يستدعى وجود الواجب بالضرورة فان سبب ذلك احتياج الممكن الى المؤثر فى وجوده كما قدمناه وحيث علمنا أن الدور

والتسلسل باطلان وعلمنا حدوث الاعراض والجواهر وعلمنا ضرورة احتياج الممكن الى المؤثر نشرع الآن فى الكلام فى الآلهيات مقدمين الكلام على إثبات الصانع ومدخلية ماتقدم فى اثبات الصانع وغيره ستراها فى الاستدلال عليه وعلى غيره من باقي العقائد والله يهدينا الى سواء السبيل .

(الكلام فى الألهيات)

بيان الطريقين فى اثبات الصانع

اعلم أن من الناس من أثبت حدوث العالم وامكانه بجميع أجزائه ثم استدل بحدوثه وامكانه على وجود الصانع وهو الطريق الذى سلكه المتكلمون وبعض الحكماء ومنهم من اعتبر حال الوجود واستدل بالنظر فى الموجود وأنه واجب أو ممكن وهو الطريق الذى سلكه الشيخ فى الاشارات ونذكر الطريقين تتميما للفائدة فنقول . قدمنا أن كلا من الجوهر والعرض حادث وأثبتنا ذلك بالبرهان فهما موجودان حادثان فتعين أنه لا بد لهما من محدث فنقول فى نظم الدليل العالم وهو جواهر وأعراض إذ لم يقم برهان على غيرهما حادث وكل حادث لا بد له من محدث . أما الصغرى فنظرية مدللة وأما الكبرى فضرورية وقيل نظرية أيضا لاحتياجها إلى أن يقال لأن الحادث محتاج إلى الغير فى وجوده كما قدمنا إلى هنا ثبت أن العالم حادث وأنه لا بد له من محدث وأما أن هذا المحدث واجب فهو مدعى آخر دليله أنه لوكان محدثه غير واجب أو غير قديم لأدى الى الدور أو التسلسل لانه يكون موجوداً غير واجب وغير الواجب ممكن يحتاج

إلى سبب ، وقد قدمنا بطلانهما ولك أن تقول أيضاً : العالم جواهر وأعراض ممكن وكل ممكن محتاج فى وجوده الى سبب فالعالم محتاج الى سبب وهذا السبب واجب . أما الصغرى فلأن الجواهر مركبة ومتعددة وهما من لوازم الأمكان كما قدمنا ، ولأن الأعراض ممكنة لتفاوتها واختلافها مقيسة إلى محالها والأجسام متماثلة لأنها مركبة من الجواهر الفردة فاختصاص كل جسم بأعراض دون أخرى لابد له من مخصص وكل محتاج إلى المخصص ممكن . إلى هنا ثبت أن الجواهر والأعراض ممكنة وكل ممكن محتاج إلى السبب وهذا ظاهر أيضاً مما قدمناه وأما أن هذا السبب واجب فلدفع الدور أو التسلسل . الطريق الثانى أن فى الواقع موجوداً مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها وهذه تشهد بها الفطرة فان كان ذلك الموجود واجباً فهو المطلوب وإن كان ممكناً احتاج إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب دفعاً للدور أو التسلل وذكر بعضهم مسلكا آخر وهو أنه لاشك فى وجود موجود ممكن كالمركبات فان استند إلى الواجب ابتداء فظاهر وإن تسلسلت الممكنات إلى غير النهاية قلنا جميع الممكنات أى ذات هذه السلسلة إلى غير النهاية ممكنة لاحتياجها إلى أجزائها التى هي غيرها فتكون محتاجة إلى علة لما تقدم وعلتها إما نفسها أو جزؤها أو خارج عنها والأولان باطلان لما تقدم فتعين أن يكون خارجا واجباً ، وإلا لكان من جملة الممكنات ، ونقول أيضاً لو انحصر الموجود فى الممكنات فقط لزم أن لا يوجد شيء أصلا لأن الممكن وإن كان متعدداً لا يستقل بوجود ولا إيجاد وإذ لاوجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ، ولا يصح التمسك بالدلائل النقلية هنا وهو ظاهر .

أدلة التوحيد الثلاثة وبيان ما يرجع اليه كل واحد منها

توحيده تعالى : إلى هنا ثبت أن موجد العالم واجب الوجود لذاته والآن نريد اثبات صفات لهذا الواجب ، بعضها قام عليه البرهان العقلى والنقلى ، وبعضها ثبت بالنقلى فقط . فنقول هـذا الموجود الواجب لذاته لا تركيب فيـه وإلا لكان ممكناً ولا تعدد لافراده لأنها لو تعددت لاحتاجت إلى ما به الامتياز وما به الامتياز إما نفس الماهية الواجبة أو جزؤها أو لازمها أو منفصل إذ الواجب حينئذ لا يكون بدون ذلك فلوكان المميز جزأه يلزم التركيب أو منفصلا عنها فلا وجوب للاحتياج المستلزم للامكان وإن كان المميز المـاهية أو لازمها فلا واجب وجوده غـيره ومحصله أن علة تعين واجب الوجود إن كانت ماهيته أو لازم ماهيته وجب كونه فرداً واحداً وإن كانت غيرها وغير لازمها كان واجب الوجود محتاجا فى تعينه إلى غيره وإن كانت علة التعيين جزأ المـاهية لزم التركيب وهو ينافى الوجوب بالذات وهذا الدليل مرجعه منع تعدد الواجب باعتبار كونه واجباً وهنا بحث وهو أنه لم لا يجوز أن يكون الامتياز بنفس المـاهية بمعنى أن تكون كل ماهية منحصرة فى فرد بحيث يمتاز كل عن الآخر بماهيته الممتازة بنفسها ويلزم كلا منهما الوجوب الذاتى إذ لا امتناع فى كون الوجوب لازما أعم فلم يستلزم كونُ التعين بنفس المـاهية انتفاء التعدد إنمـا يلزم ذلك لو اتحدا فى المـاهية . وجوابه أن اشتراكهما فى عارض الوجوب يستلزم اشتراكهما في شيء من الماهية ضرورة لزوم المناسبة بين المقتضِى والمقتضَى ويدل أيضاً على عدم تعدد الواجب لذاته أن وقوع ما قصده الواجبان لذاتهما المستغنيان لذاتهما المستقلان إما بهما معاً فلا استقلال أو بكل منهما فتتوارد علتان على معلول واحـد وهو

باطل بالضرورة أو بأحدهما فترجيح بلا مرجح لأن نسبة المقدورات إليهما سواء إذ المقتضى للقادرية ذاتهما وللمقدورية الامكان لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيلزم عــدم وجود شيء من الممكنات لاستلزامه ما تقدم من أحــد المحالات فان قال قائل يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال أو يقع بهما جميعاً لا بكل منهما لئلا يلزم المحال لأنا نقول الأول باطل للزوم عجزهما ولأن المــانع من وقوعه بأحدهما ليس إلا وقوعه بالآخر فيــلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثانى لأن التقدير استقلال كل منهما ومرجع هــذا الدليل النظر إلى الواجب لذاته باعتبار استقلاله واستغنائه وكمال قدرته والنظر إلى الممكن باعتبار مقدوريته ويدل أيضاً على عدم تعدد الواجب أنه إذا أراد أحدهما أمراً فاما أن يتمكن الآخر من إرادة ضده أم لا وكلاهما محال فان لم يتمكن فعاجز إذ لا مانع سوى تعلق قدرة الأول وإن تمكن لزم من فرض وقوعهما إما وقوع الضدين معاً وهو محال أولا وقوعهما وهو عجز لهما مع الاستحالة فى مثل الحركة والسكون أو وقوع أحدهما فقط وهو ترجيح بلا مرجح ومرجع هذا الدليل إلى النظر للواجب والمقدور معا لكن بوجه غير الذى قبله فان هــذا بالنظر لأحد الواجبين مع الواجب الآخر فى إرادة غير ما أراده والمتقدم فيما لو اتفقا فى إرادة شيء واحــد ولذا اختص كل منهما باسم فالآخر منهما يسمى برهان التمانع وما قبله يسمى برهان التوارد .

بيان ما تشير اليه الآية الكريمة
« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »

وبرهان التمانع وما قبله مشار اليهما بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وبيان معنى الآية أنه لو تعدد الاله لم تتكون السموات والأرض لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما مع إرادة الآخر وجودهما أو إرادته عدم وجودهما والكل باطل كما تقدم وعلى هذا فالمراد من الفساد عدم التكوين ولزوم الفساد للتعدد حينئذ عقلا ظاهر وإن أريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فبيانه أنه لو تعدد الاله لوجد التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الآخر بحكم العادة فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذى باعتباره صار الكل كأنه شخص واحد ويختل النظام الذى به بقاء الأنواع ولزوم الفساد بهذا المعنى للتعدد عادى كما هو ظاهر وعلى هذا تكون الآية مشيرة للتمانع فقط ومما ينبغى مراعاته أن المسلكين الاخيرين مرجعهما وجود العالم والمسلك الاول مرجعه إلى وحدة الواجب من حيث هو واجب بقطع النظر عن وجود العالم والقرآن مسلكه لفت العقول إلى ما بين أيديهم وما يشاهدونه ليستفيدوا منه ما يهديهم إلى وحدة الواجب وليس كل شخص تحصل عنده المقدمات التى روعيت فى الدليل الاول بخلاف الدليلين الاخيرين لأن مبناهما على المشاهدة ، قال جماعة ويصح التمسك بالدلائل النقلية فى اثبات التوحيد لعدم توقف صحتها على التوحيد لان الدليل السمعى وإن توقف على معرفة الواجب لذاته لكن معرفة الواجب لا تتوقف على معرفة الوحدة حتى يدور بل الوجوب بالذات يستلزم

الوحدة فى التحقيق فقط و بعضهم منع هذا وقال ان الوجوب بالذات يستلزم الوحدة مطلقاً عقلا وخارجا وهو الذى ستطلع عليه عند مبحث مخالفة ذاته لسائر الذوات

بيان معنى القدرة و الايجاب

قدرته تعالى : القدرة صفة يتمكن الفاعل بها من الفعل والترك فالقادر هو الذى يصح منه الفعل والترك فإن شاء فعل و إن شاء ترك ومعناه صحة كل منهما عنه لذاته وهذا لا ينافى وجوب وقوع الفعل عنه عند خلوص الدواعى والايجاب معناه وجوب الفعل عن الفاعل بالنظر لذات الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك أصلا فالموجب هو الذى يلزم عنه الفعل لذاته بحيث لا يتمكن من الترك أصلا إذا تقرر هذا نقول :

دليل اثبات القدرة للواجب

ذهب جماعة المتكلمين وبعض الحكماء إلى أن الواجب قادر وإلى أنه موجب ذهب جمهور الحكماء فدليل المتكلمين أنه لو كان موجبا لا قادراً لزم أحد أمور ثلاثة إما قدم العالم أو وجود حوادث لا أول لها معاً أو متعاقبة وكلها محالة لأنه إن لم يتوقف تأثيره فى العالم على شىء أصلا لزم قدم العالم ضرورة امتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام وقد ثبت حدوث العالم بما قدمناه وإن توقف تأثيره فى وجود العالم على شرط حادث فاما أن يتوقف على وجوده أو على ارتفاعه فان توقف على وجود شرط حادث ننقل الكلام إلى كيفية حدوث الشرط كالكلام فى صدور العالم فيلزم صدوره بشرط آخر وكذا القول فى حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لانهاية لها لاحتياج كل شرط إلى شرط آخر مقارن له إلى غير النهاية وهو محال كما تقدم وإن توقف تأثيره فى العالم على ارتفاع

شرط حادث بعد وجوده لزم حوادث متعاقبة لا إلى نهاية وهو محال أيضا لما تقدم . رب قائل يقول لانسلم أنه لو كان موجبا ولم يتوقف تأثيره على شرط أصلا لزم قدم العالم الذى قام البرهان على حدوثه فان تخلف الأثر عن المؤثر إنما يمتنع إذا كان الأثر ممكناً لما بينا أنه لو وجد العالم فى الأزل لكان إما ساكنا أو متحركا وكل محال فوجود العالم فى الأزل محال فتخلف الأثر عن المؤثر لامتناع وجود العالم فى الأزل فان صحة صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيها وجود المؤثر يعتبر فيها أيضاً إمكان الاثر فنقول للقائل إن هذا لايرد لأن المفروض أن المؤثر لا يتوقف تأثيره على شىء أصلا فتكون العلة تامة والمعلول لايحتاج إلى شىء أصلا سوى هذه العلة والذي أورده القائل مرجعه إلى عدم تمام العلة وإن أورد القائل أنا لانسلم لزوم المحال فيما لوكان وجود العالم متوقفا على ارتفاع شرط حادث لأنه لا يمكن التطبيق لأن الجملتين فى هذه الحالة لا يتصفان بالزيادة والنقصان لأن ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف فى نفسه . والجملتان غير موجودتين فى الخارج فامتنع اتصافهما بالزيادة والنقصان لان الزيادة والنقصان من أوصاف الموجودات فنجيبه بأن هذا غير مسلم لأنه منقوض بالزمان فانه يتصف بالزيادة والنقصان مع عدم الوجود ويتصور التطبيق مع التعاقب لأن مداره على نظر العقل إجمالا كما قدمنا لا على التفصيل فانه محال عقلا وهذا كاف أو تقول هو باطل لبرهان المجموع أو التكافؤ وقد قدمناهما فان عاد ذلك القائل وقال هذا الدليل لا يدل إلا على أن المؤثر فى العالم قادر ولم يقتض أن يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطاً مختاراً بأن يكون الواجب

لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجوداً قديما ليس بجسم ولا جسمانى قادرا مختاراً وذلك القادر المختار هو الذى أوجد العالم بالقدرة والاختيار .
فنجيبه بأنا لانسلم ذلك لأن كل ماسوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر فى وجوده إلى المؤثر وكل مفتقر إلى المؤثر محدث لأن تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يكون حالة الوجود لاستحالة إيجاد الموجود فيكون تأثيره فيه إما حالة الحدوث أو حالة العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وإذا كان الوسط حادثاً لايمكن أن يكون أثراً للموجب القديم إلا بتوسط حوادث متعاقبة لا إلى أول وهو باطل . ويدل أيضاً على أن الواجب قادر لا موجب اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كلٍّ بماله من اللون والشكل والطعم والرائحة فان هذا الاختلاف لابد أن يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص وذلك المخصص لايجوز أن يكون نفس الاجسام أو شيئاً من لوازمها لان طبيعة الاجسام واحدة بل أمراً آخر فينقل الكلام إلى اختصاصه بذلك الجسم فاما أن تتسلسل المخصصات وهو محال أو تنتهى إلى القادر المختار لان نسبة الموجب إلى الكل على السواء وإلى هذا الاشارة بقوله تعالى (ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين) وقد يتمسك فى إثبات كون الواجب قادرا بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة ولكنه مناقش بما يطول ذكره

دليل من قال أن الواجب فاعل بالايجاب

ودليل من قال إن الواجب الذى تستند إليه الممكنات موجب أى غير قادر أنه لو كان فاعلا بالقدرة لكان تعلق قدرته بأحد المتساويين

بالنظر إلى نفس القدرة إما مفتقر إلى مرجح أو لا فان كان مفتقراً إلى مرجح ينقل الكلام إلى تأثيره فى ذلك المرجح ويلزم التسلسل فى المرجحات وإن لم يفتقر لزم انسداد باب إثبات الصانع لأن مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح ورد ذلك بعدم التسليم لكلٍّ أن نقول فى حال افتقار تعلق القدرة إلى مرجح لا يلزم التسلسل لجواز أن يكون الارادة هى المرجح الذى يتعلق بأحد المتساويين لذاته وفيما لو لم يفتقر إلى مرجح لا يلزم انسداد باب إثبات الصانع لأن المفضي إلى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذاك فتدبر . واستدلوا أيضاً بأن تعلق القدرة إما قديم فيلزم قدم الأثر منعاً لتخلف المعلول عن العلة التامة وإما حادث فلا بد من تعلق آخر حادث فتتسلسل الحوادث ورده أن تعلق القدرة والارادة قديم بوجود العالم فيما لا يزال أو حادث وتعلق القدرة والارادة لذاتهما على أن التعلقات اعتباريه واستدلوا أيضاً بأن الأثر لا يصدر عن المؤثر إلا بعد تمام الشرائط ضرورة وحينئذ لا يتمكن الفاعل من الترك لامتناع التخلف فلا فرق بين الموجب والقادر . ودفع هذا أنا لا نسلم امتناع وقوع الأثر من المختار وإن سلمناه فلا نسلم أن هذا يقتضى كون الفاعل موجباً لا مختاراً فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له لأنه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب واستدلوا أيضاً بأن النفى ترك محض وعدم مستمر فلا يكون مقدوراً . وجوابه أن القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك لا أن يفعل الترك واستدلوا أيضا بأن المقدور لا يخلو من وجود أو عدم والحاصل واجب والقابل له ممتنع فانتفت المكنة . وجوابه أن المكنة حاصلة فى الحال

من الايجاد فى المستقبل أو حاصلة فى الحال بالنظر إلى ذاته ويمكن نقض هذا الدليل بأنه يجرى فى الايجاب بعين ماجرى به فى إثبات القادرية فيقال تأثير الموجب فى الأثر إما حال وجوده أو حال عدمه الخ فما كان جوابا لكم فهو جواب لنا واستدلوا أيضا بأن أثر المختار إن كان أولى من الترك لزم الاستكمال بالغير وإن لم يكن أولى لزم العبث وكلاهما محال . وجوابه أنه يكفى فى نفى العبث كونه أولى فى نفس الأمر أو بالنسبة إلى الغير من غير أن تكون الأولوية أولى بالفاعل وإن سمى عبثا لخلوه عن نفع للفاعل فليس بمستحيل بالنظر للواجب واستدلوا أيضا بأنه لو كان قادرا لاموجبا لزم انقلاب الممتنع ممكنا أو جواز كون الأزلى أثرا للقادر . وجوابه أن العالم ممكن أزلا نظرا لذاته ويمتنع وقوعه فى الأزل نظرا إلى استناده إلى القادر المختار

عموم قدرته تعالى

قدرة الواجب تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات بمعنى أن كل الممكنات واقعة بقدرته وإرادته ابتداء بحيث لا يؤثر سواه فى شيء منها فلا يوجد ممكن بغير قدرته ودليل ذلك أن المقتضى للقادرية ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا يرد أنه يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة أو مانع عنه ومجرد المقتضى والمصحح لا يكفى بدون الشرط وعدم المانع لدفعه بأن النظر إلى ذات الممكن وذات القدرة وورد أيضا أنه يجوز أن يكون إمكان كل ماهية مغايرا بالحقيقة لامكان الماهية الأخرى فحينئذ لا تكون جميع الماهيات مشتركة فى مصحح المقدورية وَدَفْعُهُ أن حقيقة إمكان الممكن هى استواء طرفى الوجود والعدم

بالنسبة إليه لذاته وهو مستو فى جميع الممكنات وليست قدرته مقتصرة على بعض الممكنات وإلا لزم العجز ولما تقدم قبل هذا ولا يطرؤ عليها العدم لأنها مقتضى لذاته فهى فى مرتبة الوجود والوجود مقتضى الذات ولهذه المناسبة نقول :

تحقيق فى زيادة الصفات

إن صفات الله تعالى عند المتكلمين القائلين بوجودها وزيادتها على ذات الواجب ليست واجبة بالذات وإلا لزم تعدد الواجب بالذات ولا يتصور فيها مع أنها صفة أن تكون واجبة بالذات وإلا لزم قلب الحقائق فتكون ممكنة وهي موجودة فتكون مفتقرة إلى مؤثر وتكون متعلق القدرة لأنه لايخرج ممكن مَّا موجود عن أن تتعلق به وإذا كانت متعلقا للقدرة كانت حادثة وحدوثها بصفة أخرى والصفة الأخرى بصفة أخرى وهكذا فيلزم التسلسل وإن كانت الصفات ممكنة ولم تتعلق بها القدرة كانت ممكنة موجودة وجدت عنه بطريق الايجاب فيلزم التخصيص فى القواعد العقلية وأن بعض الممكنات موجود بطريق الايجاب وبعضها بطريق الاختيار وهو باطل لعموم قدرته تعالى وقيام البرهان العقلى عليه والذى يقتضيه النظر السديد فى كلام المتكلمين أنه قد سمعت هذه الصفات وقام البرهان العقلى عليها وورد إطلاق المشتق على الواجب فأخذ المتكلمون من هذا كله أن له صفات موجودة زائدة على ذاته وتوجيه كلامهم ومرجعهم هذا كما هو مدون فى بطون الكتب لا يفيد أنها موجودة وزائدة فنقول إن لله صفات هى مقتضى ذاته فهى فى مرتبة الوجود فكما أن وجوده مقتضى ذاته وليس بممكن كذلك صفاته مقتضى ذاته فلاتكون

الذات مؤثرة فيها لا بطريق الايجاب ولا بطريق الاختيار فليست ممكنة بل واجبة للذات كوجوب الوجود للذات ولا يلزم تعدد الواجب لأنها حينئذ من لوازم الذات كما أن الوجود من لوازم الذات فلا فرق بينهما وهذا غاية مايمكن فى توجيه كلام بعض المتكلمين وبغير هذا لا يعقل كلامهم وتوضيح المقام أنه لو كان له تعالى صفات موجودة زائدة على الذات لكانت إما واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها لانحصار الموجود فى الممكن والواجب وكلاهما باطل . أما الأول فلأنه يلزم تعدد الواجب لذاته وقد قام البرهان على عدم تعدد الواجب لذاته . وأما الثانى فلأن الممكن الموجود محتاج فى وجوده إلى مؤثر كما قدمناه من أن احتياج الممكن إلى المؤثر فى وجوده ضرورى فتكون الصفات محتاجة إلى مؤثر والمؤثر فيها إما الذات أو غيرها والثانى ممنوع لأنه يؤدى إلى أن تكون الذات محتاجة إلى الغير فى قيام صفاتها بها وهو ينافى الوجوب الذاتى فتعين أن يكون المؤثر فيها نفس الذات وتأثير الذات فيها إما بطريق الايجاب أو بطريق القادرية فان كان بطريق الايجاب فقد قام البرهان العقلى على أنه مؤثر بطريق الاختيار وقام البرهان العقلى أيضا على عموم تعلق قدرته تعالى بكل ممكن موجود وتخصيص ذلك بغير الصفات تخصيص فى القواعد العقلية وهو باطل وإن كان تأثيره فيها بطريق الاختيار كانت حادثة وقد قام البرهان العقلى على عدم قيام الحوادث بذاته والمتكلمون يختارون مرة أنها واجبة لذاتها ولما ورد عليهم أنه يلزم تعدد الواجب لذاته أجابوا بأن هذا فى غير الذات والصفات وفاتهم أن الصفة باعتبار كونها صفة لا يعقل أن تكون واجبة لذاتها ومرة أجابوا بأنه لاتعدد لأنها ليست هو ولا غيره ويختارون مرة أخرى أنها ممكنة ولما ورد عليهم أن كل

ممكن موجود تتعلق به قدرة الواجب لعموم تعلق القدرة كما قام عليه البرهان وأن كل ممكن محتاج إلى مؤثر أجابوا بتخصيص عموم تعلق القدرة بغير الصفات وأنت ترى من هذا كله عدم قيام برهان يصح الاعتماد عليه ليصح كلام بعض المتكلمين بحسب ما نقل عنهم لا كما بيناه قبلا . فلهذا نقول . إن مسألة وجود الصفات وزيادتها ليست مما يجب اعتقاده والذي يجب على المكلف اعتقاده أن لله صفات وأما أنها موجودة زائدة على الذات فليس من الدين فى شىء فاحفظ هذا .

أدلة المعتزلة لعدم عموم القدره

وقالت المعتزلة لا يؤثر فى الشرور والقبائح لأن صدورها عنه سفه إن كان عالما بالقبح وجهل إن لم يكن عالما به ودفعه أنا لا نسلم قبح القدرة على القبيح وأيضاً لا قبيح بالنسبة إليه فانه ملكه كما سيأتى وقال البلخى إنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لأن مقدوره إما طاعة أو سفه وعبث وذلك محال ودفعه أن فعل العبد فى نفسه حركة أو سكون وكونه طاعة أو سفها أو عبثاً اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة للعبد وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز أن يصدر عنه مثل فعل العبد مجرداً عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل فى الماهية .رب قائل يقول ما صدر عنه من أمثال أفعالنا إما أن يشتمل على مصلحة أو مفسدة أو يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفاً بشىء من الاعتبارات المذكورة . نقول له ذلك الفعل الصادر خال عن الغرض كسائر أفعاله المنزهة عن الأغراض فلا يتجه أن ينال هناك مصلحة أو مفسدة لأن هذا إذا كان الفعل صادراً ممن شأنه ذلك أما إذا وقع ممن فعله منزه عن الغرض فلا يتصف به وقال أبو على لا يقدر على نفس مقدور العبد لامتناع اجتماع مؤثرين على

أثر واحد فيما لو أراداه معا ولأن المقدور يوجد عند توافر دواعي القادر ويبقى على العدم عند توافر صوارفه فلوكان نفس مقدور العبد مقدوراً لله تعالى فعند إرادة الله مقدور العبد وكراهية العبد له وعدم إرادته له يلزم وقوعه لتحقق الداعي ويلزم عدم وقوعه لوجود الصارف ومرجع هذا إلى برهان التمانع وهذا يدفع بأن قدرة العبد لم تتعلق به على طريق التأثير بل على طريق الكسب فلا تأثير لها في الوجود أصلا .

رأى الفلاسفة

والفلاسفة قالوا إنه تعالى واحد حقيقي لا يصدر عنه إلا واحد حقيقي والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط ولما لم يكن هذا الرأى محرراً عن الفلاسفة ولم يقم برهان عليه وكل ما فرع على هذا الرأى قول بلا دليل ولم يقع لنا فيما رأيناه من الكتب إلا مقالتهم مروية من غير دليل فلهذا لا يجاب عن هذا الرأى إلا بعد الوقوف على دليلهم محرراً ولم أقف عليه ولذلك قال بعض الكاتبين على خيال العقائد أن هذا المذهب غير محرر فنقله والجواب عنه مع عدم التحرير تكثير لسواد الكلام فقط

علمه تعالى

علم الواجب تعالى هو انكشاف الواجبات والمستحيلات والجائزات له تعالى انكشافا تاما بحيث يعلم الواجب واجباً والمستحيل مستحيلا والجائز جائزاً وبالجملة يعلم كل شيء أى كل ما يمكن أن يعلم ويخبر عنه كلياً كان أو جزئياً على حقيقته وما هو عليه وهو ثابت للواجب إجماعاً من كل من

يثبت الواجب ولكن طريق الاثبات مختلف فقال جماعة إنه عالم لأنه فاعل مختار وكل فاعل مختار عالم . أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأن الفاعل المختار هو الذي يسبق فعله قصده ويمتنع توجه القصد إلى ماليس بمعلوم وماتراه من عجيب فعل المخلوقات فمن إلهام الله لها هذا العلم عند الفعل أو بخلقها عالمة بذلك وبعبارة أخرى أنه قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار أفعال متقنة محكمة فى تدبير مساكنها وتدبير معايشها كالنحل والنمل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور مع أنها ليست من أولى العلم وصدوره عنها إما بخلق الله لها عالمة بذلك أو إلهامه لها هذا العلم عند الفعل واستدلوا أيضاً بأنه فاعل فعلامتقناً وكل من يفعل فعلا متقناً فهو عالم أما الكبرى فظاهره وأما الصغرى فلما ثبت أنه خالق لعالم الأفلاك والعناصر ولما فيها من الأعراض والجواهر وأنواع المعادن والنبات على انتساق وانتظام وإتقان وإحكام تحار فيه العقول (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار وماأنزل الله من السماء من ماء فأحيابه الأرض بعد موتها وبث فيهامن كل دابة وتصريف الرياح والسحاب والمسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون)

وبالجملة اشتمال الأفعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملاءمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال يجعل العقل يحكم حكما ضروريا بأن هذا لا يصدر إلا عن عالم وفى تطور النطفة من حال إلى حال وحفظ الجنين حتى يتكامل وتطور خلقه وقوته ما يكفيك

برهانا على علم خالقه والطريق الأول أسد من الطريق الثانى لجواز أن يقال يجوز أن يصدر عن الواجب موجود تصدر عنه هذه الأفعال المتقنة المحكمة و يكون له العلم والقدرة ومنع هذا التجويز بأن الواجب فاعل مختار فلا بد من الرجوع إلى الطريق الأول

أدلة الحكماء لاثبات العلم

وقال جماعة آخرون وهم الحكماء الواجب عالم لأنه مجرد وكل مجرد عالم لأن التجرد يستلزم إمكان المعقولية لأنه برىء من الشوائب وكل ماهو كذلك لا يحتاج إلى عمل حتى يصير معقولا وإمكان المعقولية يستلزم إمكان المصاحبة بينه و بين العاقل إياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد فى جوهر العاقل لأن حصوله فيه نفس المصاحبة فاذن المجرد سواء وجد فى العقل أو فى الخارج يلزمه إمكان مصاحبة المعقول و إذا لم يتوقف إمكان المصاحبة على وجود المجرد فى العقل أمكنت المصاحبة حال وجود المجرد فى الخارج ولا يتصور ذلك إلا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله فاذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد واجب له بالفعل لان القوة من لواحق المادة وهذا الدليل مبنى على مذهبهم من وجود المجردات وأيضاً لقائل أن يقول لا نسلم أن المجردات فى صيرورتها معقولة لا تحتاج إلى عمل يعمل بها إنما يصح ذلك إذا انحصر المانع من التعقل فى المادة وتوابعها وهو ممنوع وأيضاً لا نسلم أن كل مجرد يصح أن يعقل فانه يجوز أن يكون بعض المجردات يمتنع تعقله فان ذات واجب الوجود مجرد يمتنع أن يعقل واستدلوا أيضاً بأنه عالم بذاته لانه مجرد ولا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته

عند ذاته بمعنى عدم الغيبة عنها لاستحالة حصول المثال فثبت أنه عالم بذاته
وهو يستلزم ثبوت العلم له وأما ثبوت علمه لغيره فلأنه لما ثبت أنه عالم
بذاته وهو المَبدَئ للممكنات والعالم بالمَبدَىء عالم بذى المبدَىء لأن العلم
بالشيء يستلزم العلم بلوازمه وهي لا تعقل بدون العلم بالمعلوم وما يتبعه من
اللوازم وورد على هذا أن العلم بالعلة لا يستلزم العلم بالمعلول فان العلم بما
هو مُبدئ له بلا وسط لا يستلزم العلم بجميع السلسلة وإلا لزم من العلم
بالشيء العلم بجميع لوازمه وهو باطل ودفع هذا أن الكلام فى علم الواجب
وهو العلم التام والعلم التام يستلزم ذلك ولا يصح إثبات علمه تعالى بالسمع
فان التصديق بارسال الرسل و إنزال الكتب يتوقف على التصديق به
وقول القائل إذا ثبت صدق الرسول بالمعجزة حصل التصديق بكل ما أخبر
به وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالما مكابرة

عموم تعلق علمه تعالى

الواجب تعالى يعلم المعلومات كلها واجبة وممكنة وممتنعة كما هى عليه من
كونها كلية أو جزئية ومن كونها واجبة أو ممكنة أو مستحيلة فالعلم
أعم متعلقا من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات
لانها الصفة التى يتمكن الفاعل بها من الفعل والترك وهذا لا يكون
فى الواجبات والممتنعات والدليل على هذا مثل ما تقدم في القدرة من
أن الموجب للعالمية ذاته إما بوسط كما هو رأى مثبتى الصفات أو بلا
وسط كما هو رأى غيرهم والمصحح للمعلومية نفس المعلوم ونسبة الذات
إلى الكل على السواء فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض كان
ذلك لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب فى صفاته وكمالاته

لمنافاته الوجوب الذاتي واعلم أن البارى لما لم يكن زمانيا هو ولا صفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضيّ والاستقبال والحضور بل نسبته إلى الكل سواء فالموجودات من الأزل إلى الأبد كل معلوم له في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على الوجه الكلي أى يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات فيعلم الجزئيات من حيث هى طبائع مجردة عن المشخصات من حيث تجب بأسبابها ليكون الادراك مع كونه كليا يقينيا منسوبة إلى مبدأ طبيعته النوعية موجودة فى شخصه ذلك لا أنها غير موجودة فى غير ذلك الشخص بل مع تجويز أنها موجودة فى غيره والمراد أن تلك الجزئيات إنما تجب بأسبابها من حيث هى طبائع أيضا ثم تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وخلاصته أن المعلوم فى الجزئيات هو الأمر الكلي فيعلم زيدا مثلا من حيث هو إنسان أى حال كون زيد منسوبا إلى طبيعة نوعية هى الانسان من حيث كونه فردا منها وتوجد تلك الطبيعة فى غيره أيضا والدليل على ذلك أنه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى كما لو علم أن زيدا متحرك فعند تغير المعلوم أى عند سكونه يلزم إما الجهل أو التغير فى صفاته لأنه إن بقي العلم الأول يلزم الجهل وإن لم يبق يلزم التغير فى صفاته وهما محالان ورد هذا أنا لا نسلم أنه لو لم يتغير العلم الأول يلزم الجهل وإنما يلزم ذلك لو لم تتغير الاضافة والتعلق دون نفس العلم

وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم تتغير الاضافة والتعلق ولا يتغير العلم الذى هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير فى صفاته فان تغير الاضافات واقع فقد كان الواجب قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير فى الاضافة لا يوجب التغير فى المضاف وهذا كما ترى مبناه أن العلم صفة ذات إضافة وأما على أنه إضافة كما رأى بعضهم فالاضافات اعتبارات وتعلقات وتغيرها لا يوجب تغير الذات وقيل إنه تعالى لا يعلم مالا يتناهى لأن مالا يتناهى ليس بمتميز لأنه لوكان متميزا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير وإذا كان له طرف فليس غير متناه وكل معلوم متميز ولا نه لو كان عالما بما لا يتناهي لكان له علوم غير متناهية لأن العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره لأنه يمكن أن يكون الشيء معلوما وغيره غير معلوم فلو لم يكن بين العلمين تغاير لكان ذلك الغير أيضا معلوما بعين العلم الذى هو واحد واللازم باطل بالضرورة ودفع هذين الدليلين بأن المعلوم كل واحد على حدة وهو متميز ومتناه فعلمه بغير المتناهى علمه بكل واحد على حدة وبأن علمه تعالى صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته غير متناهية واللانهاية فى التعلق والمتعلق غير ممنوعة ولك أن تقول ما قدمته أيها المستدل مرجعه إلى قياس الغائب على الشاهد لم لا يجوز أن يكون له تعالى علوم غير متناهية وما قلته من أن غير المتناهى غير معلوم لأن الذهن لا يحيطه بغير المتناهى والعلم يقتضى الاحاطة فلا يكون معلوما كل هذا مرجعه إلى قياس الغائب على الشاهد وهو غير مفيد لليقين وقال جماعة لا يعلم ذاته لعدم الاثنينية والتغاير بين العالم والمعلوم ودفعه أن التغاير الاعتبارى كاف كما فى علمنا بأنفسنا وقالوا أيضا لا يعلم غيره لأنه

يوجب كثرة فى الذات الاحدى من كل وجه لان العلم بأحد المعلومين غير العلم بالآخر لما قدمنا فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور فى الذات ويبطل هذا أن علمه تعالى ليس إلا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة فلا كثرة إلا فى التعلقات والاضافات وبيان ذلك على ماذكره بعض أفاضل المتأخرين أن حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تستدعي صورا مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها فهى صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجى ومع ذلك التعقل فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها تعقلها بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيك وإذا كانت حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحال فما ظنك بحال من يعقل مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس كونه محلا لتلك الصور شرطا فى التعقل بدليل أنك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت أو غير حالة والمعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل إياها من غير أن تكون حالة فيه على أن كثرة الصفات فى الذات لا تمتنع وقال جماعة يمتنع علمه بالمعدوم لانه نفى محض فلا تميز فيه وجوابه أن العلم محتاج إلى التميز فى نفس العالم لا إلى التميز فى الخارج .

حياة الواجب وسمعه وبصره

اتصاف الواجب بالحياة قد اتفقت عليه العقلاء أجمع ودليل ذلك أنه

قادر وعالم لما تقدم من البراهين وكل قادر وعالم فهو حى بالبداهة واختلف فى معنى الحياة فقيل هى صحة اتصافه تعالى بالقدرة والعلم وقيل هى صفة تقتضى ذلك ودليل الاخير أنها لو لم تكن صفة تقتضى الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح ونقض بأنه لو كان صحيحا لزم أن اختصاص ذاته بهذه الصفة بصفة أخرى وإلا لزم الترجيح بلا مرجح فيلزم التسلسل وبالجملة ليس الامر الذى نقتضيه ذاته لذاته حتى يندفع نتسلسل بواجب أن يكون صفة تقتضي الصحة . لم لا يجوز أن يكون الامر هو نفس صحة القدرة والعلم فاثبات صفة تقتضى الصحة يحتاج إلي دليل وليس هذا النزاع نزاعا فى تفسير معنى لغوى بل هو بيان معنى الصفة باعتبار قيامها بالواجب ولذلك جاء الاستدلال وعلم أيضا من الدين بالضرورة وثبت بالكتاب والسنة أنه تعالى حى

السمع والبصر

« والسمع والبصر أيضا ثابتان » للواجب . لان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت له بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة وهذا الدليل يوضح أنه لاخفاء فى أن المتصف بهاتين الصفتين أكمل ممن لا يتصف بهما فلو لم يتصف البارى بهما لزم أن يكون غيره أكمل منه وهو باطل بالضرورة . والانصاف أن ماتقدم يرجع إلى قياس الغائب على الشاهد فالحق أن الدليل على ثبوتهما الاجماع وقيام الادلة السمعية على كونه تعالى سميعا بصيرا ولا يتوقف الدليل النقلي على ثبوتهما فلا يلزم دور

ولا يرد أنه لو كان سميعا بصيرا لكان المسموع والمبصر قديمين أيضا لامتناع السمع بدون المسموع والبصر بدون مبصر لجواز أن يكون كل منهما صفة قديمة ولها تعلقات حادثة ولا يرد أيضا أنه لو كان سميعا بصيرا لكان جسما لان السمع والبصر تأثير للحواس عن المحسوسات أو حالة إدراكية تتبعه وليست الحواس إلا قوى جسمانية لان مرجع هذا؛ إلى قياس الغائب على الشاهد وهى فى الشاهد تقارن ما ذكر ولاحجة على الاشتراك . والسمع والبصر مغايران للعلم لانه قد دلت الحجج السمعية على أنه تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة فى العلم بالمسموع والمبصر وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجازلا يجوز إلا عند المعارض وليس فى العقل مايصرف الحجج السمعية عن ظاهرها فيجب ألاقرار بها بالمقتضي السالم عن المعارض . وكونه سميعا بصيرا ليس معناه أنه سميعٌ وبصيرٌ بآلة بل سمعه وبصره بدون ذلك لاستحالة الآلة عليه تعالى فسمعه بذاته أو بصفة وأما حقيقة ذلك السمع وذلك البصر فمما لامجال للعقل فيه كباقى الصفات

اتصاف الواجب تعالى بالأرادة

إثبات الارادة للواجب تعالى متفق عليه عند الجمهور وهو فرع تصور معناها واختلفوا فيه ولا بد قبل ذلك من بيان معنى الاختيار والقصد لأنه كثيرا ما تشتبه هذه الثلاثة .

الفرق بين الأرادة والقصدوالأختيار

فالفرق بين الارادة والاختيار اعتبارى فان المختار ينظر إلى الطرفين فيختار أحدهما والمريد ينظر إلى الطرف الذى يريده والقصد هوالارادة المقارنة للفعل قال جمهور الحكماء إن الارادة للواجب هى نفس العلم بجميع

الموجودات من الأزل إلى الأبد وبأنه كيف ينبغى أن يكون نظام الوجود على الوجه الأكمل وبكيفية صدوره عنه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد ويسمون هذا العلم عناية.

وقال غيرهم الارادة هى العلم بما فى الفعل من المصلحة الداعية إلى الايجاد وقال النجار الارادة كونه غير مغلوب ولا مكره . وقال الكعبي الارادة بالنسبة إلى أفعاله تعالى علمه بها وبالنسبة إلى أفعال غيره أمره بها وقال غير هؤلاء جميعاً . الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة والأمر مرجحة لبعض مقدوراته على بعض . والدليل له أن تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير وتخصيصها بأوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصاً وليس ذلك المخصص نفس العلم لأن العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا لامتناع الدور . وبيانه أن العلم المشابه للتصور عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحاً والعلم المشابه للتصديق فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وليس هو أيضاً القدرة لأن القدرة نسبتها إلى المقدورات على السواء فلا تخصص مقدوراً دون مقدور آخر ولا وقتاً معينا دون وقت آخر من الأوقات وغير الأمر فان الامر معناه الطلب والارادة بها التخصيص فلابد من صفة أخرى غير العلم والقدرة والامر لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة .

الدليل على أنه لا داعى لصفة غير العلم والقدرة

فالقدرة شأنها التأثير والايجاد وشأن الارادة الترجيح والمؤثر من حيث هو مؤثر غير المرجح من حيث هو مرجح ولا يرد أن علمه تعالى

بحدوثه فى الوقت المعين يرجحه لعلمه تعالى بالاشياء كلها فيعلم أن
هذا يقع وأن ذاك لا يقع ووجود ما علم الله عدمه محال وبالعكس
فلاجرم علمه بحدوثه فى الوقت المعين يرجحه فان خلاف المعلوم
محال أو علمه تعالى بما فى حدوثه فى ذلك الوقت من المصلحة
يرجحه فان خلاف الاصلح محال لانا ندفع هذا بعدم جواز أن يكون
إمكان حادث مخصوصاً بوقت معين وإلا لكان قبل ذلك الوقت ذلك
الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع لا يصير
ممكنا . والعلم بأن الشيء سيوجد إنما يتعلق به إذا كان الشيء بحيث سيوجد
لأن العلم بأن الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على
العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من أجل العلم وإلا لزم الدور ولا
يجوز أن يكون علمه بما فى الفعل من المصلحة مرجحا له وانما يجوز ذلك لو
كانت رعاية الأصلح واجبة عليه تعالى وذلك ممنوع كما سيأتى وهذه
الوجوه المتقدمة ليست أدلة وإنما هى تنبيهات لأن الارادة بالمعنى المتقدم
مغايرة للعلم والقدرة والطلب بالبداهة ولا يقال إن نسبة الارادة إلى الفعل
والترك وإلى جميع الأوقات على السواء إذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر
وفى الوقت الآخر لزم نفى القدرة والاختيار وإذا كانت على السواء
فتعلقها بالفعل دون الترك وفى هذا الوقت دون غيره يفتقر إلى مرجح
ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فيلزم تسلسل الارادات لأنا
نجيب بأنها إنما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى مرجح آخر لأنها
صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوى بل المرجوح وليس هذا
من وجود الممكن بلا مرجح ولا يرد أيضا أنه عند تعلق الارادة لا يبقى
التمكن من الترك فينتفى الاختيار لأن الوجوب بالاختيار محض الاختيار
وبقولنا إن تعلق الارادة لذاتها يندفع أنها إن تعلقت لغرض لزم

الاستكمال بالغير لأن الغرض غير وإن تعلقت لا لغرض كان ذلك عبثاً والعبث عليه محال .

وجه الدفع أنها تتعلق لذاتها وليس معنى أن تعلقها لذاتها أنه يجب أن تتعلق بل معناه أنها لاتحتاج إلى مرجح لتعلقها غير ذاتها وبهذا يندفع ماورد فى هذا المقام من أن إرادة أحد الضدين إن كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة بأحدهما على التعيين إتجه أن يقال إذا لزم أحد الارادتين ذات المريد لم تكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الأولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك وإذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وإن لم تكن مغايرة لها بل تتعلق إرادة واحدة بهذا تارة وبذاك تارة أخرى فاذا كان تعلقها بأحدها لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب . ووجه الدفع أن ذات الارادة يصح تعلقها بحسب الذات بمعنى عدم الاحتياج إلى الغير وهذا المعنى هو المحقق للاختيار ولها تعلقات شتى بحسب الوجود والعدم

عموم تعلق الارادة

إرادة الواجب عامة التعلق بجميع الممكنات فكل ماأراده الله تعالى فهو كائن وكل ما لم يرده لم يكن وهذا معنى قول السلف (ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) وخالفت المعتزلة فى الأصلين ذهابا منهم إلى أنه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والعصيان وهو غير مراد له وسيأتى تمام هذا فى مبحث الأفعال إن شاء الله تعالى

صفة الكلام

لا خلاف بين أرباب الملل جميعاً فى كون الواجب تعالى متكلماً وإنما الخلاف فى معني كلامه ودليل إثبات الكلام للواجب سمعى وهو مانقل تواتراً عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل هذا من أقسام الكلام وليس في اثبات الكلام للواجب بما نقل تواتراً عن الأنبياء دور . لأن ظهور المعجزة كاف فى الدلالة على صدقهم فى دعواهم النبوة وليس تصديقه تعالى لهم كلاما له تعالى حتى يجيء الدور بل تصديقه لهم باظهار المعجزة على صدق دعواهم سواء كانت المعجزة من جنس الكلام من حيث كونه معجزاً كالقرآن أم لا

المذاهب فى الكلام

واعلم أن الفرق المتنازعة فى هذا المقام أربع . الأشاعرة . والحنابلة . والكرامية . والمعتزلة وبيان مذاهبهم أن الأشاعرة يقولون كلام الواجب وصف له ووصف القديم قديم ويريدون من الكلام المعني النفسي كما سيتضح . والحنابلة يقولون هذا بعينه ولكن الكلام عندهم هو الحروف والأصوات وهي عندهم قديمة . والكرامية يقولون كلام الواجب مركب من الحروف والأصوات وكل مركب من الحروف والاصوات حادث . والمعتزلة يقولون هذا بعينه ولكن الفرق بين المذهبين أن الكرامية يجعلون كلامه قائما به مع كونه حادثاً لأنهم يجوزون قيام الحوادث بذاته والمعتزلة لا يجعلون كلامه قائماً به لانهم لايجوزون قيام الحادث بذاته فهناك قياسان متعارضان وبما بيناه ظهر أن الاشاعرة

والحنابلة يتفقون على صورة القياس الاول ويتخالفان فى معنى موضوع صغراه فالاشاعرة يقولون كلام الله صفة ليست من جنس الحروف والاصوات قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة هو بها آمر ناه ومخبر وغير ذلك يدل عليها بالاشارة والعبارة والكتابة فالاختلاف فى الدال دون المسمى إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام . أما الأول فبأن التعبير عن إرسال زيد قبل وقوعه يكون بنرسل وبعد قوعه بأرسلنا وأما الثانى فلأن الاشارة إليه إذا كان قريبا تكون بهذا وإذا كان متوسطا تكون بذاك وإذا كان بعيدا تكون بذلك وأما الثالث فبأن التعبير بالعربى فى القرآن وبالسريانى فى الزبور وبالعبرى فى التوراة وباليونانى فى الانجيل ويقربه تمام التقريب قول القائل

عباراتنا شتى وحسنك واحد   وكل إلى ذاك الجمال يشير

والحنابلة يقولون كلام الله تعالى هو المركب من الحروف والأصوات وهو وصف له تعالى وهو قديم لأنه لا كلام عندهم إلا المركب من الحروف والأصوات وهي قديمة عندهم قائمة بذاته تعالى . والكرامية والمعتزلة يتفقان على صورة القياس الثانى والاختلاف بينهما فى كبراه من حيث قيامه بذاته تعالى وعدم قيامه فالكرامية لما جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى جعلوا كلامه المركب من الحروف والأصوات قائما به والمعتزلة لم يكن عندهم كلام إلا المركب من الحروف والأصوات وهى حادثة ومنعوا قيام الحوادث بذاته فجعلوا كلامه تعالى ليس وصفا له قائما به بل قائما بغيره ونسبة الكلام إليه تعالى عندهم على معنى أنه خالق للكلام فى الغير أى مخلوق له بواسطة فلا ينافى مذهبهم من أن أفعال العباد مخلوقة للعباد كما سيأتى وأنت ترى مما بيناه سابقا أن

الفرق الثلاثة غير الأشاعرة متفقون على أنه لا معنى للكلام سوى المركب من الحروف والأصوات والأشعرى ومن معه يجعلون للكلام معنى غير المركب من الحروف والأصوات وهو حقيقة فيه بل هو الحقيقة على الأصل على ما سيأتى بيانه .

جواب عن رأى الحنابلة فى الكلام وقيامه بذات الله

وها نحن نتكلم مع الفرق الثلاثة فنقول للحنابلة مذهبكم باطل وأن الحروف المترتبة المتعاقبة لا تكون أزلية لأن الأزل ينافى ذلك وكيف ينسب للامام المجتهد مثل هذا وأجاب بعضهم عنه فقال إن التعاقب فى الوجود تعاقب فى الترتيب كالمكتوب فى المصحف فانه قار الوجود مع أنه متعاقب بمعنى أنه إذا عكس ترتيبه لا يكون قرآنا فحصول كل حرف بعد الآخر إنما هو لعدم مساعدة الآلة فينا وأما من تنزه عن الآلة فكلامه مستمر كما زعم الأشعرى أو نقول إن ترتيب الحروف والأصوات كالطابع لا يظهر ترتيبه إلا عند الطبع على الورق ونقول للكرامية قيام الحوادث بذاته سيأتى بطلانه ونقول للمعتزلة نحن نوافقكم على عدم قيام الحوادث بذاته ونقول للفرق جميعا لم حصرتم معنى الكلام فى المرتب من الحروف والأصوات وكيف تحصرونه فيه وله معنى آخر هو حقيقة فيه وقد قدمناه

الفرق بين الكلام النفسى والعلم والارادة

وتحقيق معنى الكلام النفسى

ونقول فى إثبات ذلك المعنى النفسى إن من يورد صيغة أمر أو نهى

أو خبر أو استخبار أو غير ذلك من أنواع الكلام يجد فى نفسه معانى لا تختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات وهذه المعانى يقصد المتكلم حصولها فى نفس السامع ليجرى على موجبها فهى غير إرادة التكلم وغير علم المتكلم بالمعنى وإن كانا متلازمين فمغايرته للعلم والارادة فى غاية الظهور فقول المعتزلة إن الذى نجده من أنفسنا إنما هو العلم بما نتكلم به أو إرادته مكابرة للحس وهذا المعنى هو الذى شاع عند أهل اللسان إطلاق اسم الكلام عليه كما ورد فى بيت الأخطل وغيره فثبت أن هناك معنى غير العلم وغير الارادة ويطلق عليه اسم الكلام وربما يقال إن هذا الذى نجده من أنفسنا وقسنا عليه ما للواجب سبحانه وتعالى فيه قياس الغائب على الشاهد وهو باطل فجوابه أنه إذا ثبتت مغايرته للعلم الانسانى ثبتت مغايرته للعلم المطلق لأن عين الشىء لا يقبل الغيرية أصلا لكن يرد عليه أن هذا إنما يتم إذا اتحدت ماهية العلم فى الغائب والشاهد وهو ممنوع والحق الذى يقتضيه النظر الصحيح هو أن الله تعالى طلب الايمان من الكفار ولم يرده منهم. أما الاول فلأنه وعدهم الثواب بالايمان والعقاب بتركه. وأما الثانى فلما ثبت بالدليل أن الارادة هى الصفة المخصصة فاذن يكون الطلب غير الارادة بالنسبة لله فتم المطلوب وليس طلب الله علمه وهو ظاهر، بعد أن أنكر المعتزلة المعني النفسى بعدم الفرق بينه وبين العلم والارادة وأثبتنا الفرق بما قدمناه

أدلة المعتزلة على مذهبهم

استدلوا بأنه معلوم بالضرورة أن القرآن وهو كلام الله هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة وله أول وله آخر فهو حادث وخواصه المشهورة إنما تصدق على هذا المؤلف الحادث.

ورد هذا الاستدلال أن كلام الله يطلق بالاشتراك أو المجاز المشتهر على المؤلف المخصوص الذى ترجع اليه الخواص كما يطلق على المعنى القائم بالنفس حقيقة وتوضيحه أن القرآن ذكر لقوله تعالى (وهذا ذكر مبارك) ولقوله (وإنه لذكر لك ولقومك) والذكر محدث لقوله (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث . ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) وعربى لقوله (إنا جعلناه قرآنا عربيا) والعربى هو اللفظ لأن المعانى مشتركة بين اللغات ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بالنص والاجماع والمعنى القديم القائم بذاته تعالى لا ينزل فقد ورد أنه نزل دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة ثم نزل به جبريل منجما حسب المقتضيات والوقائع ولكون كلمة كن واقعة عقب ارادة التكوين فى قوله (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) يقتضى حدوثها وهى قسم من كلامه تعالى ونوقش فى دلالة هذا على حدوثها بأن عموم لفظ شيء من حيث وقوعه فى سياق النفي معنى أى ليس قوله لشيء مما يقصد إيجاده وإحداثه يقتضى قدمها إذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة أخرى سابقة ويتسلسل . وإن جعل هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث. كن . ونقول أيضا حقيقة هذا التركيب أنه ليس قوله لشيء من الأشياء عند تكوينه إلا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول عند كل شيء ألا ترى أنك إذا قلت ماقولى لأحد من الناس عند إرشاده إلا أن أقول له افعل كذا لم يدل على أنك تقول افعل كذا لكل أحد بل على انك لو قلت فى حقه شيئاً لم يكن إلا هذا القول . والجواب عن جميع هذا ما تقدم من أن الكلام يطلق بالاشتراك أو المجاز المشهور على المعني النفس. واستدلوا أيضا بأنه لو كان له كلام فى الأزل لكان متنوعا فى الأزل. والأمر والخبر فى الأزل ولا مأمور ولا سامع سفه . فكيف يتصور ثبوته

لله تعالي وجواب هذا الاستدلال أولا انا نمنع أنه لو وجد لكانت له أنواع وهذا من قياس الغائب على الشاهد ويكون تنوعه فى مالا يزال بحسب تعلقاته وثانيا نقول إن وجود المخاطب إنما هو فى الكلام اللفظي دون الكلام النفسى . أما النفسى فيكفيه الوجود العلمي أو أن السفه والعبث إنما يلزم لو ألزم المعدوم وأمر فى عدمه . وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلاسفه فيه ولاعبث بل هو واقع كما فى طلب الرجل الذى أخبره صادق بأنه سيوجد له ولد تَعَلُّمَ هذا الولد وكما فى خطابات النبي صلى الله عليه وسلم بأوامره ونواهيه لكل مكلف يوجد الى يوم القيامة لأن اختصاص خطاباته بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا وماعدا الجواب الأول يجعل التنوع أزليا ومتعلقا على مابيناه والجواب الأول يجعل الكلام أزليا ولا تنوع له إلا فيما لا يزال عند تعلقه واستدل المعتزلة أيضا بأنه لو كان له كلام قديم لاستوت نسبته إلى جميع المتعلقات لأن تعلقه لذاته كتعلق العلم لذاته فكما أن العلم يتعلق بجميع مايصح أن يتعلق به لذاته كذلك الكلام يتعلق بجميع مايصح أن يتعلق به وبما أن الحسن والقبح شرعيان عند من يثبت الكلام القديم صح فى كل فعل أن يأمر به وينهى عنه فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه وهو باطل . وَرَدُّ هذا الاستدلال أن تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة بذاتها فهو يتعلق بذاته ببعض دون بعض فلا يحتاج الى مخصص لأن تعلق كل صفة مقتضي ذاتها ولا يعترض بأنه لو كان كذلك لكانت القدرة متعلقة بذاتها فلا داعى للارادة لأنا نرده بأن مقتضى ذاتها أن يكون تعلقها تبعا للارادة لأن حقيقتها الصفة التى يتمكن الفاعل بها من الفعل والترك ويلزم

من ذلك أنه إن شاء فعل وإن شاء ترك وحيث كانت حقيقتها ولازمها ماذكرناه ثبتت تبعيتها للارادة فى تعلقها الذى هو مقتضى ذاتها واستدلوا أيضا بأنه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو ـ إنا أنزلنا . إنا أرسلنا . ولاشك أنه لا إنزال ولا إرسال فى الأزل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لأنه إخبار بالوقوع فى الماضى ولا يتصور ماهو ماض بالقياس إلى الازل .
واستدلوا أيضا بالنسخ فقالوا إنه واقع بالاجماع فى القرآن وهو رفع أو انتهاء ولاشىء منها يتصور فى القديم لان ماثبت قدمه استحال عدمه والجواب أن ذلك كله يدل على حدوث الالفاظ وهو غير المتنازع فيه واستدلوا أيضا بأنه لوكان كلامه أزليا لكان أبَديًّا حتى فى دار الجزاء لأن ماثبت قدمه استحال عدمه ولما اختصت مكالمة موسى بالطور . والجواب أن الكلام الازلى قديما وتعلقاته بالافعال والاشخاص حادثة بارادة من الله تعالى واختياره فيتعلق الامر بصلاة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته أو نقول ان المختص بالطور هو سماع موسى الكلام

عدم تعدد الكلام

كلام الواجب واحد لا تعدد فيه لأنه لو تعدد لاستند إلى الواجب إما بالاختيار أو الايجاب وهما باطلان . أما الأول فلان القديم لا يستند إلى المختار وأما الثانى فلان نسبة الموجب إلى الأعداد سواء فيلزم وجود كلام لا يتناهي ومثل هذا يقال فى سائر الصفات ولأن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل ولما يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفى كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهى والخبر وغيرها بكلام واحد كما قدمنا فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع متعلقاته كما فى سائر الصفات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعني

تنوع الكلام أزلا

قيل هو المتنوع أزلا لاستحالة وجود الكلى بدون أنواعه وهي متعلقة أزلا على ماقدمنا بيانه وقيل هو واحد فى الأزل يتنوع فيما لايزال وتقدم كل هذا بوضوح

دلالة الكلام اللفظى على الكلام النفسى

دلالة الكلام اللفظى على الكلام النفسى دلالة باللزوم فأنه لما تعلقت الصفة القديمة بمتعلقاتها حصلت معان مخصوصة عبر عنها بالألفاظ فمدلول اللفظ المعنى الذى حصل من تعلق الصفة كالطلب على جهة كذا أو الاخبار على جهة كذا وللعضد كلام فى بيان رأى الأشعرى فى الكلام النفسى رأينا ذكره تتميما للبحث وأخرناه لما سيأتى فيه فنقول

مقالة العضد فى رأى الأشعرى فى الكلام النفسى

قال العضد . إعلم أن لفظ المعني يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخري على الامر القائم بالغير والشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ماهو كلام حقيقة حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلاما حقيقة ولما فهموا أن هذا المعنى له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من أنكر أن مابين دفتى المصحف كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية إفوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد المعنى الثانى فيكون الكلام

النفسى عنده أمراً شاملا للفظ والمعنى جميعا قائم بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة اه

رد مقالة العضد فى رأى الأشعرى

ويرد على صدر المقال شىء وعلى عجزه شىء آخر أما التكفير فلا يلزم لان من أنكره إن كان منكرا لكونه صفة الله فلا يكفر وإن أنكر كونه من مبتدعات الله المعجزة يكفر ثم هو يقول بالمجازية التى اشتهرت حتى صارت كأنها حقائق فيتحدى به لهذا الاشتهار ويعارض وهو كلام الله حقيقة بالمعنى المتقدم أى بعد الاشتهار فلا يكون المعنى الاول موجبا للعدول ثم يرد على العجز أن المكتوب أشكال الحروف لا اللفظ ويقال أيضا القول بأن ترتيب الحروف إنما هو فى التلفظ دون الملفوظ أمر خارج عن طور العقل والجواب بأن المراد باللفظ القائم بذات الله تعالى وبا لتلفظ اللفظ القائم بنا ينافيه الطبع السليم فان التلفظ غير اللفظ وحدوث التلفظ يستدعى حدوث الملفوظ فالحق فى بيان رأى الاشعرى ماتقدم فى صدر المبحث

تنزيه الواجب عما يقتضى النقص

تنزه الواجب عن الكثرة فى الأجزاء والجزئيات

معناه سلب ما لا يليق بالواجب عنه فيتنزه عن الكثرة بحسب الاجزاء وبحسب الجزئيات لانه لو كان له أجزاء لكان مركبا والتركيب يستلزم

الاحتياج والواجب لذاته تنتفى عنه الحاجة مطلقا ولان أجزاءه إما واجبة أو ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لذاته وقد قام البرهان على عدم تعدده وإن كانت ممكنة فيكون أولى بالامكان ولانه إما أن يحتاج أحد الجزأين إلى الآخر فيكون ممكنا أو لايحتاج فلا تلتم منهما حقيقة واحدة

عدم مماثلة ذاته لغيرها من الحقائق وأدلة ذلك

وأما عدم تعدد جزئياته فقد قدمنا الكلام عليه فى بحث التوحيد. ويتنزه عن مماثلة حقيقته لغيره أى لا تكون حقيقة مشاركة لغيرها فى تمام الماهية أى الذات وإلا لاحتاج كل منهما إلى مايميزه وما به يمتاز كل منهما عن لآخر يكون خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا إلى الحقيقة لان الموجب للامتياز إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة وإذا كان الموجب لما به يمتاز عن غيره حينئذ غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام إلى ذلك الملاق الموجب بأن يقال موجب ذلك الملاقي إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وإن كان غيره عاد الكلام ولزم التسلسل وإن كان الموجب مباينا كان الواجب محتاجا فى هويته وتعينه إلى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا وهو محال

رأى بعض المتكلمين فى مماثلة حقيقية لغيرها من الحقائق وأدلتهم وردها

وذهب بعض المتكلمين إلى أن ذات الواجب تماثل سائر الذوات وتمتاز عنها بأحوال أربعة أو بحالة هى أصل لهذه الأربعة وهى الوجود

الواجب والكون حياً والكون عالماً علماً تاما والكون قادراً قدرة تامة أو الالهية الموجبة لهذه الأربعة وهذه الأربعة علمت من شهود آثارها وأما الحالة الخامسة وهى أصل للأربعة المتقدمة فتحتاج إلى برهان عقلى فاكتفاء البعض بالأربعة لشهود آثارها وإن كانت متوقفة على الخامسة وتمسك هذا البعض بالوجوه المتقدمة فى اشتراك الوجود من القسمة إلى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد فى الخصوصية وباتحاد المقابل فى قولنا المعلوم إما ذات أو صفة والحصر عقلى ولا يتم كونه عقلياً إلا إذا كانت الذات مشتركة وهذا المذهب باطل وماسبق من الشبه غلط نشأ من اشتباه العارض بالمعروض فالمشترك مفهوم الذات أى مايعلم ويخبر عنه لا ماصدق عليه هـذا المفهوم الذى هو عين الذات ونفسها وكلام هؤلاء مآله إلى أن الأشياء تشترك فى تمام الماهية وتختلف لوازمها وهو غير معقول لأن تنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات وكلامهم أيضاً مخالف لصريح القرآن لقوله تعالى (ليس كمثله شىء) فان أجابوا عن المخالفة للقرآن بأن المراد بالمثل ما كان على أخص الأوصاف لقيام البرهان العقلى على المماثلة بحسب مارأوا ليجتمع النص والبرهان وإن قالوا أيضاً الآية لنا لاعلينا لأن المنفى مثل المثل لا المثل لأن الكاف بمعنى مثل . قلنا أولا برهانكم غير مجد لما بيناه فلا تؤول الآية وثانياً أن الآية ليست لكم إما لأن الكاف زائدة جريا على قاعدة التأكيد فان العرب تدخل مايفيد التشبيه على مثله تأكيداً أو غير زائدة والكلام من باب الكناية إما لأن نفي مثل المثل يستلزم نفى الذات لأن الذات مثل فتعين أن يكون المراد بمثل المثل هو المثل وإلا انتفت الذات وقد قام البرهان العقلى على ثبوته وإما لأن نفي مثل المثل يستلزم النفى للمثل لأن المثل مثل لمثله وإما لأنه

إذا انتفى المثل عمن هو على أخص أوصافك فيكون منفياً عنك لأجل المماثلة فلم تكن الآية مؤولة ولادالة لهم فبطل مذهبهم ويتنزه عن كونه جسما وجوهراً وعرضاً وفى مكان وفي وجهة لأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية هي الجنس والفصل حتى ولو كان بسيطاً فى الخارج ووجودية هى الهولى والصورة عند الحكماء أو الجواهر الفردة عند المتكلمين ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج إلى أجزائه ولاشيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لأن العرض محتاج إلى مايقوم به إذ لامعنى له سوى ذلك ولا جوهراً لأن معناه متمكن يستغنى عن المحل أو ماهية إذا وجدت كانت لافى موضوع فيكون وجوده زائداً على الثانى وهو رأي الحكماء ووجود الواجب عينه عندهم والواجب ليس كذلك على الأول أيضاً وهو رأى المتكلمين لان الواجب ليس بمتمكن فليس فى مكان لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى أو اسم للفراغ الذى يشغله الجسم أو الأمتداد المجرد الموجود الذى يشغله الجسم ولا فى جهة لان الجهة اسم لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان إلا للجسم والواجب ليس كذلك ويصح أن يقال فى نفى الجسمية عنه أن كل جسم حادث لما سبق وكل جسم متحيز بالضرورة والوجب ليس كذلك ولو كان جسما فأما أن يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم جمع الضدين كالحركة والسكون وإما أن لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع أن الضدين قد يكونان بحيث لا يرتفعان وإن اتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب فى صفاته لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح إن كان لامخصص ولو كان جسما لكان متناهى الابعاد وفى نفي الحيز والجهة

عنه وجوه أخر منهـــا لوكان الواجب متحيزاً لزم قدم الحيز بالضرورة لامتناع وجود المتحيز بدون حيز واللازم باطل لما مرمن حدوث العالم كله أى ماسوى الواجب ولو كان فى مكان لـكان محتاجا إليه ضرورة والمحتاج إلى الغير ممـكن ولوكان فى حيز فاما أن يـكون فى جميعها وفيه تداخل المتحيزات ومخالطة القاذورات أو فى بعضها والذات مستوية بالنسبة إلى الـكل فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا جوهراً فردا أما عنـــد الحـكيم فلاستحالته وأما عند المتـكلم فلاستلزامه أن يكون الواجب أصغر الاشياء وأحقرها وهو محال لاستحالة وصفه تعالى بالصغر ولا بالـكبر ولا بالحقارة وأثبت له الجهة جماعة محتجين بالعقل والنقل أما العقل فلان بديهته شاهدة بأن كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر بحيث تـكون الاشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كالجوهر والعرض فأن العرض الحال فى الجوهر سار فيه والاشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر أو يكون أحدهما مباينا للآخر فى الجهة كالسماء والارض والله تعالى ليس محلا للعالم ولاحالا فيه فتعين أن يكون مباينا له فى جهة ولان الجسم يقتضى الحيز والجهة لكونه موجوداً قائماً بنفسه والواجب يشارك الجسم فى كونه قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم فى كونه فى حيز وفى جهة وأما النقل فآيات تشعر بذلك كقوله (والسموات مطويات بيمينه . يدالله فوق أيديهم . الرحمن على العرش استوى . وجاء ربك . هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله . إليه يصعد الـكلم الطيب) وآيات غير ذلك وأحاديث كثيرة منها حديث الجارية الخرساء سألها النبى صلى الله عليه وسلم فقال لها أين الله فأشات إلى السماء فلم ينكر عليها وحكم بأسلامها وكقوله عليه السلام (إن الله ينزل إلى سماء الدنيـا . الحديث . إن الله خلق آدم على صورته

ان الجبار يضع قدمه فى النار . إنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه إن الصدقة تقع فى كف الرحمن ، يرحمكم من فى السماء ، ونجيب عن هذا كله . أما عن الأول فبمنع الحصر فأنا لا نسلم أن كل موجودين يجب أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر أو مباينا له فى الجهة لجواز أن يكون مباينا له فى الذات والحقيقة لا فى الجهة وبمنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء . وعن الثانى بأن الجسم يقتضى الحيز والجهة بحقيقته المخصوصة والواجب تعالى لا يشاركه فى حقيقته المخصوصة فلا يشاركه فى الحيز والجهة . وعن الآيات والأحاديث بأنها ظنيات سمعية فى معارضة عقليات قطعية فيقطع بأنها ليست على ظاهرها ونفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطريق الأسلم الموافق للوقف على قوله (إلا الله) أو تؤول بتأويلات موافقة لما عليه الأدلة العقلية على ما ذكر فى كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الأحكم الموافق للوقف على قوله تعالى والراسخون فى العلم هذا جواب إجمالى وأما التفصيلى فالاستواء الاستيلاء والعندية الاصطفاء . وجاء ربك أمره . اليه يصعد . أى يرتضيه . ومن فى السماء حكمه . والسؤال بأين استكشاف عما ظن أنها معتقدة له من الابنية فى الألهية فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل إشارتها على أنها أرادت كونه خالق السماء فحكم بايمانها . إن قال قائل فحينئذ لا يطابق جواب الخرساء السؤال بأين فالجواب أن الجارية الخرساء قصدت خلاف ما يترقب السامع وإن كانت أمية لأنها عربية تلك الأساليب سجيتها . وحمل بعضهم سؤال النبى صلى الله عليه وسلم وجواب الخرساء على تمثيل الروحانى بصورة الجسمانى لقصورها عن درك موجود غير مكانى فان كل امرىء مكلف بمبلغ عقله وخلق آدم على صورته له العلم والارادة والقدرة والاختيار وفى المقاصد . إن قيل الدين

الحق نفى الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة فى مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير أن يقع فى موضع منها تصريح بنفى ذلك وتحقيقه كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الأجسام فى عدة مواضع وأكدت غاية التأكيد مع أن هذا أيضا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تكرر فى فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان والآراء من التوجه إلى العلو عند الدعاء ورفع الأيدى إلى السماء أجيب بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفى ما ليس فى الجهة كان الأنسب فى خطاباتهم والأقرب إلى صلاحهم والأليق بدعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهراً فى التشبيه وكون الصانع فى أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه فى السماء بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء إذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الأنوار ونزول الأمطار اه وإذا لم يكن جسما فلا يتصف بشىء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة أو الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والألم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك إذ لا يعقل منها إلا ما يختص بالأجسام وإثبات الحكماء اللذة العقلية لأن كمالاته أمور ملائمة وهو مدركها فيبتهج بها ورد عليه أن هذا بالنسبة لنا فيختص بنا دونه للقطع بالاختلاف

تنزهه عن الاتحاد والحلول وأدلة ذلك

يتنزه الواجب عن الاتحاد والحلول لأنه لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما اثنان متمايزان لا واحد وهذا ينافى الاتحاد وإن لم يبقيا موجودين

لم يتحدا لأنه حينئذ إما أن يعدما ويوجد ثالث فليسا بمتحدين لأن المعدوم لا يتحد بالمعدوم وإن عدم أحدهما وبقي الآخر لم يتحقق اتحاد أصلا وأما انتفاء الحلول فلأن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى مستحيل على الواجب تعالى لأن الحال فى الشيء يحتاج إليه فيلزم إمكانه وإلا امتنع حلوله وأيضا الحلول إما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير أولا فيجب نفيه ولأنه لو حل فى جسم والأجسام متماثله لتركبها من الجواهر الفردة أو من الهيولى والصورة لجوزنا حلوله فى أحقر الأجسام فلا يحصل الجزم بعدم حلوله فى البعوضة وهو باطل والقول بالحلول والاتحاد محكى عن النصارى فى حق عيسى عليه السلام فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى ثلاثة أقانيم هى الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالأب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل إلى أن الصفات نفس الذات ثم قالوا إن أقنوم العلم اتحد بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج أو بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور أو بطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل إن العلم قد يداخل الجسم فيصدر عنه خوارق العادات وقد يفارقه فتحله الآلام والآفات وكل هذا غير معقول بعدما قام من الأدلة العقلية على بطلان الحلول والاتحاد وجماعة من غلاة الشيعة يرون أنه لا يبعد أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين وأولى الناس بذلك على رضى الله عنه وكرم الله وجهه وأولاده وهذا غير صحيح بل غير معقول

رأى بعض الصوفية ورده

وعند بعض الصوفية أن السالك إذا أمعن وخاض معظم لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا فان أراد هؤلاء بالاتحاد والحلول ماذكرنا فقد بان فساده وإن أرادوا به غيره فلا بد من تصويره ليتأتى التصديق به نفياً أو إثباتا . وقال بعض الأفاضل إن هناك شيئين يوهمان الحلول والاتحاد وليسا منهما فى شيء . الأول أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته فى ذاته تعالى وصفاته في صفاته تعالى ويغيب عن كل ماسواه ولا يري فى الوجود إلا الله تعالى وإليه يشير الحديث الالهى (إن العبد لايزال يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الخ الحديث وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد تقصر العقول عن إدراك معناها ويتعذر الكشف عنها بالمقال والثانى أن الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لاكثرة فيه أصلا وإنما الكثرة في الاوصاف والتعينات التى هي بمنزلة الخيال والسراب إذ الكل فى الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكرر فى النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول هنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية والأخير باطل بالضرورة وما قبله مبين معناه فى شروح الحديث ويتنزه عن أن يكون وجوده وجوداً زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا أنه لا يمكن حصوله إلا فى زمان أي ليس وجوده مقدرا بالزمان ويتغير بتغيره كما أن معنى كونه مكانيا أنه لا يمكن حصوله إلا مكان فالحكماء يمنعون كون وجوده زمانيا لأن الوجود الزمانى مقدر بالزمان و ينطبق عليه ولا يتصور إلا فيه

و يتغير بتغيره و يتقدر بتقدره والتغيير الدفعي متعلق بالآن الذى هو طرف الزمان فما لا تتغير فيه أصلا لا تعلق له بالزمان قطعاً والمتكلمون يرون أن وجوده ليس زمانيا لأن الزمان متجدد وهمي يقدر به متجدد غير وهمي فلا يتصور فى القديم الواجب فوجوده ليس زمانيا اتفاقا ويتنزه أيضا عن أن يتصف بحادث والحادث هو الموجود بعد العدم وأما ماليس بموجود فهو متجدد وليس بحادث وهو ثلاثة أقسام أحوال وإضافات وسلوب فالأحوال قال بتجددها فى ذاته أبو الحسين فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات واختلفت المعتزلة فى تجويز تجدد الأحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية والاضافات يجوز تجددها اتفاقا واتصافه بها وأما السلوب فما نسب إلى مايستحيل اتصاف البارى به امتنع تجدده كما فى قولنا إنه ليس بجسم ولا عرض فهذه سلوب يمتنع تجددها وما نسب إلى مالا يستحيل اتصاف البارى به يجوز تجدده ككونه مع كل حادث و بعده فقد تجددت له صفة سلب بعد أن لم تكن وأما الحادث فقد اختلف فى كونه يقوم بالواجب لذاته فقال الجمهور لا يقوم به الحادث مطلقا وقال المجوس كل حادث هو صفة كمال يجوز قيامه به وقالت الكرامية الحادث الذى يحتاج الواجب اليه فى الايجاد يقوم به فقيل هو الارادة وقيل هو قول كن فخلق الارادة أوهذا القول فى ذاته مستند إلى القدرة وأما خلق باقى المخلوقات فمستند إلى الارادة أو إلى القدرة على الرأيين واتفقوا على أن القائم بذاته تعالى يسمى حادثاً لأنه منشأ لغيره من الحوادث وغير القائم بذاته تعالى يسمى محدثاً ويدل للجمهور أدلة أربع الأول أن تغير صفاته يوجب انفعال ذاته لأن المقتضى لصفاته ذاته وتغير الموجب بالفتح دليل على تغيير الموجب بالكسر فانه

يمتنع أن يكون المقتضى للشيء باقيا والشيء منتفيا . الثانى كل مايصح أن يتصف به فهوصفة كمال لامتناع اتصافه بصفات النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو باطل . الثالث لو صح اتصافه تعالى بمحدث لصح اتصافه تعالى به أزلا لأنه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة له لأنه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا فتكون الذات قابلة لتلك القابلية فان كانت قابلية القابلة لازمة للذات فذاك وإلا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل فى القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال فلا بد أن يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة وإذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة لازما لذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة فلا تنفك تلك القابلية عن الذات فيصح اتصافه بالصفة المحدثة أزلا لأن صحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لأن الاتصاف نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف متوقفة على وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث أزلا وهو محال لأن الأزل عبارة عن عدم الأولية والحدوث عبارة عن ثبوت الأولية وهما متنافيان وحاصل الدليل أن صحة الاتصاف بالحادث تستلزم المحال وهو وجود الحادث أزلا وهو بين البطلان والمستلزم للمحال محال فلا يصح الاتصاف فلا تكون ذاته محلا للحوادث وهو المطلوب . الرابع المقتضى للصفة الحادثة إن كان ذاته أو شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح لأن نسبة الذات ولوازمه إلى حدوث الحادث فى ذلك الوقت أو قبله على السواء وإن كان المقتضى للصفة شيئا آخر محدثا ننقل الكلام

اليـه فى مقتضى ذلك الوصف الحادث فيلزم التسلسل وإن كان المقتضى للاتصاف شيئا غير ذاته ولوازم ذاته وغير وصف محدث كان الواجب مفتقرا فى صفاته إلى منفصل وكل واحد من الاقسام محال .ونوقش كل من الادلة الاربعة بأنا لا نسلم أن الخلو عن صفة الكمال نقص وإنما يكون نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بأن يتصف دائماً بنوع كمال تتعاقب أفراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطاً بزوال السابق فالخلو عن كل فرد يكون شرطاً لحصول كمال آخر بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصاً وردت هذه المناقشة لأن المقدمة إجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بأنه إذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة أنه لا يوجد إلا فى ضمن فرد وبأنه على ماذكر لايخلو الواجب عن الحادث فيكون حادثا ضرورة لكونه منفعلا دائما وبأنه فى الأزل يكون خاليا عن فرد ضرورة امتناع الحادث فى الأزل فيكون ناقصاً وقيل فى المناقشة أيضاً لا نسلم أن صحة اتصاف الذات متوقفة على صحة وجود الصفة فأن صحة الاتصاف غير صحة الوجود ولا توقف بينهما فأن صحة الاتصاف إنما تتوقف على وجود الصفة فى نفسها لذاتها ولا يلزم منه المحال ووجود الحادث فى الأزل من حيث ذاته جائز وفوات الشرط وعدم العائق أمران عارضان ودفع هذه المناقشة أن الحادث فى الدليل مأخوذ باعتبار حدوثه أى الموجود بعد عدم من جهة وجوده بعد عدم ومن هذه الجهة جاء المحال وقد تقدم هذا مستوفى فى الكلام على حدوث الأجسام ثم يقال إنه تعالى لا ينفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير أنه لا يجوز أن تقتضى ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الأخرى فلا ينفعل عن غيره بل ينفعل عن ذاته . ورد هذه المناقشة أن الواجب لذاته يستحيل عليه

الانفعال مطلقا لأن وجوب وجوده لذاته محقق لعدم الانفعال وقد يقال أيضاً . المقتضى للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح ممنوع لجواز أن يكون تعلق إرادة الله تعالى بوقت معين مرجحا ورد هذه أيضا أن تغير الصفة يقتضي الانفعال والانفعال مطلقا مستحيل على الواجب .

دليل الكرامية ورده

احتج الكرامية على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى بوجهين أحدهما أنه لم يكن فاعل العالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضى قيام هذه الصفة الحادثة بذاته تعالى وثانيهما أن المصحح لقيام الصفة بالواجب إما كونها صفة فتعم القديم والحادث وإما مع قيد القدم أعنى كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزأ للمؤثر ورد الأول بأن التغير فى الاضافة والتعلق لا فى الصفة لأن كونه فاعلا للعالم إضافة وتعلق عرض للقدرة بعد أن لم يكن عارضا . والثانى يرد بجواز أن يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على أنهما أمران متخالفان متشاركان فى مفهوم الصفة ولو سلم فلم لا يكون القدم شرطا أو الحدوث مانعا ويتنزه عن الأولية والآخرية لأنه لو كان له أول أو كان له آخر لما كان واجب الوجود لذاته لان ما بالذات لا يزول فهو أزلى أبدى «صفات للواجب قد اختلف فيها» اختلف فى وجود صفات زائدة على السبع المتقدمة التى هي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض لأنه لا دليل عليه فيجب نفيه ويرد عليه أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ومنهم من نفاها وقال نحن مكلفون بكمال

المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كان له صفة أخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وأنه لا طريق إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهما لا يدلان على صفة أخرى وتمنع ذلك الاستدلال بان التكاليف بقدر الوسع ثم لم لا يجوز أن الكاملين لم يعرفوا صفة أخرى ولا نسلم أن لا طريق سوى ماذكر أليس الشرع طريقا وقويما فمن الصفات المختلف فيها البقاء أثبته الأشاعرة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد أن يقوم به معني هو البقاء كما فى العالم لأن البقاء ليس من السلوب والاضافات وليس أيضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض وقيل هو ليس بصفة زائدة على الوجود لانه استمرار الوجود ولا معني لذلك سوى الوجود ولانه لو كان باقيا بالبقاء لما كان واجب الوجود لذاته لان ماهو واجب الوجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة أن ما بالذات لا يزول أبداً ولانه لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فأن افتقرت صفة البقاء إلى الذات لزم الدور وان افتقرت الذات إلى البقاء مع استغناء البقاء عن الذات كان الواجب هو البقاء لا الذات وإن لم يفتقر أحدهما إلى الآخر لزم تعدد الواجب لذاته

(القدم) دليل اثباته ورد ذلك الدليل

ومنها القدم قالوا إنه قديم بنفسه لا بقدم وجودى زائد على ذاته وأثبته بعضهم واستدل على كونه صفة وجودية بما مر فى البقاء ونقول هنا إن أريد بالقدم عدم الاولية فهو سلبي وان أريد به أنه صفة لاجلها لا يختص البارى سبحانه بحيز فيكون سلبيا أيضا إذ هو فى قوة سلب الحيزية عن وجوده وهذا السلبي لا يعلل بصفة وجودية هى القدم ولهذا علل عدم التحيز بالتجرد

والحاجة بالامكان وهما غير وجوديين والذى يرشد اليه النظر أن القدم والبقاء من الامور الاعتبارية التى لاوجود لها فى الخارج ومنها صفات أخرى ثبتت بالظواهر الواردة بذكرها كالاستواء فقد وصف الواجب به فى قوله (الرحمن على العرش استوى) وكاليد فى قوله يد الله فوق أيديهم) وكالوجه فى قوله (ويبقى وجه ربك) وكالجنب فى قوله (على مافرطت فى جنب الله) وكالقَدَم فى حديث . فيضع الجبار قَدَمه فى النار . وكالأصبع فى حديث إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن . وكاليمين فى قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) وأولها غيرهم وقالوا الاستواء الاستيلاء والوجه الذات واليد القوة والقدرة والجنب أمر الله أو حرمه والقَدَم مجاز عن ما يدفع شدتها ويسكن من هيجانها والأصبع كاليد واليمين البطش التام والقدرة التامة .

التكوين بيان معناه وأدلة اثباته وردها

ومنها التكوين جعله بعض الحنفية صفة قديمة تغاير القدرة فان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة فهى صفة نسبية لا توجد إلا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وإن كان المراد به صفة مؤثرة فى وجود الأثر فهى عين القدرة وربما يقول مثبتها إن متعلق القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة فى إمكان الشيء والتكوين يؤثر فى وجوده . نقول له إن الامكان بالذات ولا تأثير للقدرة فى كون المقدور ممكنا فى نفسه لأن ما بالذات لا يزول بالغير فلم يبق إلا أن يكون تأثير القدرة فى وجود المقدور تأثيرا على سبيل الوجوب فلو أثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة فى وجود المقدور اما على سبيل الصحة فتكون عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع

صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال وإما على سبيل الوجوب فيلزم أن يكون الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وربما يقال نختار الشق الثانى ولا يلزم كونه موجبا بالذات بل يكون موجبا بصفة هي التكوين بعد القدرة والارادة وذلك لا ينافى الاختيار بالذات فنقول هذا هو عين الشق الأول والعمدة فى إثبات صفة التكوين أن الواجب يُكوِّن الأشياء إجماعا وهو بغير صفة التكوين محال كالقادر بلا قدرة ولا بد أن تكون أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واختلفت أسماؤها باختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات بها تسمي تخليقا ومن حيث حصول الأرزاق بها تسمى رزقا وترزيقا ومن حيث حصول الصور بها تسمى تصويرا ومن حيث حصول الحياة بها تسمى إحياء ومن حيث حصول الموت بها تسمي إماتة ويدفع هذا بأن ذلك إنما هو فى الصفات الحقيقية ولا نسلم أن التأثير والايجاد كذلك بل هو معني يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر فلا يكون إلا فيما لا يزال ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والارادة وقد استدل بتمدحه تعالى فى كلامه القديم بأنه خالق بارىء مصور فلو لم يكن كل هذا أزليا لكان تمدحا بما ليس فيه ودفع هذا الاستدلال بأن هذا التمدح مثل التمدح بقوله (وهو الذى فى السماء إله) ولا شك أن هذا بالفعل إنما يكون فيما لا يزال والاخبار عن الشيء فى الأزل لا يقتضى ثبوته فيه فهو فى الأزل بحيث تحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال واستدلوا أيضا بما قيل فى قوله تعالى (إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) حيث جعل قول كن مقدما على الكون وهو لا يكون إلا بها وقد جرت العادة بأنه يُكوِّنُ الأشياء بأوقاتها بكلمة أزلية هى كلمة كن وهى صفة التكوين ومنع هذا الاستدلال بأنه حينئذ يعود إلى صفة الكلام وإذا

كان مجازا عن سرعة الايجاد فلا ينفع الاستدلال أصلا . ربما يستدل بأنه صفة كمال فالخلو عنها نقص فنقول إن هذا فى ما يصح اتصافه به فى الأزل والتكوين بالفعل ليس كذلك وبالجملة فما تقدم فى صدر المبحث من أنه لا يعقل من التكوين إلا الاحداث والاخراج من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون به ولا خفاء فى أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر يكفيك فى أنه ليس التكوين موجودا عينيا بل هو تعلق القدرة وفى هذا المقام قيل إن التكوين نفس المكوّن وهو بظاهره فاسد فأوله بعضهم بأنه مصدر مراد منه اسم المفعول كالخلق شاع فى المخلوقات بحيث لا يفهم منه غيره عند الاطلاق سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازاً مشتهرا وبعضهم فهم أن معناه أن الشيء إذا أثر فى شيء واحد بعد ما لم يكن مؤثرا فالذى حصل فى الخارج هو الأثر لا غير وأما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلى لا تحقق له فى الأعيان ولعل هذا القول مع بيانه الأخير فى هذا المقام توضيح لان التكوين ليس صفة وجودية .

رؤية الله سبحانه وتعالى فى الآخرة

الكلام فى مبحث الرؤية على ثلاثة أشياء على صحتها وعلى وقوعها وعلى شبه المخالفين فيها . أما الصحة فنقول فيها يصح أن يرى الواجب فى الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين فى الآخرة انكشافا تاما خلافا لمن منع ذلك ومن غير ارتسام صورة المرئي فى العين أو اتصال شعاع خارج من العين إلى المرئى وحصول مواجهته خلافا للكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى فى الجهة والمكان والمراد بالرؤية التي ندّعي جوازها الحالة التى يجدها الانسان

حين أن يرى الشيء بعد علمه به فأنه يدرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة ليس مرجعها ارتسام صورة المرئى فى العين أو اتصال شعاع خارج من العين إلى المرئى عند المواجهة بل هي حالة أخرى مغايرة للعلم يمكن حصولها من غير ارتسام صورة وخروج شعاع يخلقها الله تعالى في الحي ولا تشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها من الشرائط والنافون يجوزون الانكشاف التام العلمى والمثبتون يمنعون ارتسام صورة من المرئى فى العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين إلى المرئى فيصح رؤية الواجب بهذا المعنى ويدل على الصحة أن موسي عليه السلام سأل ربه الرؤية فلو استحالت الرؤية لكان سؤال موسى عليه السلام جهلا أوعبثاً ويدل أيضاً أن الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقراره أيضاً ممكن فالرؤية ممكنة ويدل أيضاً قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ، وجه الاحتجاج أن النظر اما أن يكون عبارة عن الرؤية أوعن تقليب الحدقة نحو المرئي طلباً لرؤيته والأول هو المطلوب والثانى تعذر حمله على ظاهره لأن تقليب الحدقة إلى المرئى يستلزم أن يكون فى الجهة والمكان فيحمل على الرؤية التى هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثانى وإطلاق السبب وإرادة المسبب من وجوه المجاز البليغة ويدل أيضاً قوله تعالى (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وجه الاحتجاج أنه تعالى أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله تعالى (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبين) وذلك يدل على أن المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم وإلا لم يكن فى الأخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بهذا التعبير فائدة وإذا لم يكن المؤمنون يومئذ محجوبين عن ربهم فيرونه . ربّ قائل يعترض الاستدلال الأول بأن موسى لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن

لازمها من العلم الضرورى أو أن هناك مضافا محذوفا والمعنى أرنى آية من آياتك أنظر إلى آيتك وهذان مع مخالفتهما للظاهر بلا ضرورة فاسدان لعدم مطابقة الجواب عليهما أعنى قوله (لن تَرانى) لأنه نفى لرؤية الله تعالى إجماعا لا للعلم الضرورى ولا لرؤية الآية والعلامة وأيضا الآية إنما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وأيضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية بمعنى الانكشاف وورد أيضا على الأول أن موسى عليه السلام إنما سأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا أرنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وأضاف السؤال إلى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة اليهم وهذا فاسد مع مخالفته للظاهر حيث لم يقل أرهم لان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسي تأخير الرد وتقرير الباطل ولانه لم يبين لهم الامتناع بل غاينه الاخبار بعدم الوقوع وأخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت ولانهم إن كانوا مصدقين لموسي كفاهم إخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال و إن لم يكونوا مصدقين لم يفد الطلب والجواب. واعترض أيضا بأنه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما فى طلب إبراهيم عليه السلام أن يريه كيفية إحياء الموتى ورده أن هـذا لا ينبغى أن يكون بطريق طلب المحال واعترض أيضاً بأن معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية لأنه مشغول بسائر العلوم عنها فسألوها منه فطلبها ثم تاب عن تركه الاستدلال أو غير مشغول واجترأ على السؤال . ونقول جوابا على هـذا الاعتراض أن كل ما جاء فيه لاتليق نسبته للرسول العظيم ونوقش الوجه الثانى بأنا لا نسلم أنه علقها باستقرار الجبل مطلقاً أو وهو ساكن ليكون ممكناً بل

عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزله واندكاكه ولا نسلم إمكان الاستقرار حينئذ . وجوابه أن الاستقرار حال الحركة أيضاً ممكن وذلك بحصول السكون بدل الحركة لأن الامكان لا يزول ولذلك صح (جعله دكا) فانه لا يقال جعله دكا إلا فيما يجوز أن يكون كذلك وإنما المحال هو اجتماع الحركة والسكون أو تقول فى الجواب إنه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن فى نفسه ولكن يرد بأنه واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها فان ورد أن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك فى الشرط بمعنى مايتوقف عليه الشىء ولا يكون داخلا فيه وأما الشرط التعليقى فمعناه مايتم به علية العلة وآخر ما يتوقف الشىء عليه وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه فالجواب السديد هو الأول واعترض على الثانى أيضاً بأنه ليس القصد هنا إلى بيان إمكان الرؤية أو امتناعها بل إلى بيان أنها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه وجوابه أن المدعى إمكان الرؤية قصد أو لم يقصد واعترض أيضاً بأنه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية فى المستقبل فانتفت أبداً لتساوى الأزمنة . وجوابه ظاهر واعترض أيضاً بأن التعليق بالجائز إنما يدل على الجواز إذا كان القصد إلى وقوع المشروط وأما إذا كان القصد إلى الأقناط فلا يدل ودفعه أن الآية بل سوقها لا يدل على الأقناط إن لم يدل على الاطماع واعترض على الثالث بأنه يحتمل أن يكون المراد من النظر غير الرؤية فيحمل على ان (إلى) واحد الآلاء فيكون معناه وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة أى منتظرة أو يحمل على حذف المضاف فالمعنى إلى ثواب ربها ناظرة وجواب ذلك أن الأول باطل لأن الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم والثانى باطل أيضاً

لأن النظر إلى الثواب لابد أن يحمل على رؤية الثواب لأن تقليب الحدقة نحو الثواب من غير رؤية لايكون من النعم وإذن وجب إرادة الرؤية فيكون إضمار الثواب إضمارا من غير دليل فلا يعدل اليه وعند مراجعة وجه الاحتجاج فى الثالث لسنا فى حاجة إلى التأويلين ولا إلى الاجابة عنهما فقد يقال إن مثل هذا الانتظار لا يكون مستدعياً للغم كما أن انتظار وصول الثواب بعد البشارة به يكون من أعظم النعم والحق أن هذين التأويلين لايكون النظر معهما على حقيقته فيكون مجازاً والحقيقة لا يعدل عنها إلى المجاز إلا لدليل وقدمنا أيضا قبل هذا أن النظر الموصول بالى نص فى الرؤية واعترض على الرابع بأنه مسكوت عن حال المؤمنين فلا يتم الدليل وجوابه أن الآية مذكورة فى مقام الوعيد والوعيد لا يتم إلا بما بيناه فى وجه الاحتجاج وأما الدليل على أنه يرى من غير ارتسام صورة من المرئى فى العين أو اتصال شعاع إلى المرئي وحصول مواجهة فلما عرفت من أنه تعالى مقدس عن الجهة منزه عن المكان متعال عن المواجهة واستدل أيضا على الجواز بأنا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهو ظاهر ونرى الجسم لأنا نرى طوله وعرضه وهما ليسا عرضين لأن الجسم مركب من جواهر فردة والطول إن قام بواحد من الأجزاء فيكون ذلك الجزء أكثر حجما من غيره من باقى الأجزاء وإن قام بأكثر لزم قيام العرض بمحلين فرؤية العرض هى رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فتكون صحة الرؤية مشتركة بين العرض والجوهر فلا بدلها من علة وإلا لزم تعليل الأمر الواحد وهى صحة الرؤية بعلل مختلفة وهى الامور المختصة إما بالجواهر وإما بالأعراض وهو باطل ولا مشترك بينهما إلا الحدوث أو

الوجود والحدوث لا يصح علة لأنه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو عدمى والعدمى لا يصلح للعلية فتعين الوجود فالوجود هو المصحح للرؤية. والوجود معني مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق فى الواجب فتصح رؤيته وهذا الدليل مناقش بأمور بأ نالا نسلم أنا نرى العرض والجوهر بل المرئى هو الأعراض لأن الأجزاء باعتبار تأليفها رؤيت فالمرئى هو العرض لا الجوهر وبأن صحة الرؤية غير محتاجة إلى سبب لكونها عدمية لانها الامكان وهو عدمى وإن سلمنا أنها محتاجة إلى سبب فالسبب قد يكون مختلفا فان المختلفين قد يشتركان فى أمر واحد وإن سلمنا وجوب اشتراك السبب فلا نسلم عدم صلاحية الحدوث للعلية لأنه عدمي فيصلح علة للصحة العدمية وإن سلمنا أن العلة هى الوجود فلم لا يجوز أن تكون الحقيقة الموجودة فى أحد الموجودين مانعة وتحققه أن الحياة مصححة للجهل والشهوة وحياته تعالى لا تصححهما وهذا بناء على أن الوجود مشترك معنوى أما على أن الوجودات مختلفة بالحقيقة فالأمر ظاهر فالمعول عليه فى الاستدلال على الصحة ما قدمناه

أدلة المعتزلة على عدم صحة الرؤية

واحتج المعتزلة على عدم صحة الرؤية بقوله تعالى (لاتدركه الابصار) وبيان الاحتجاج أن ما قبل هذه الآية وهو قوله (ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شىء الخ) وما بعدها وهو قوله (يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) مذكور فى معرض المدح فوجب أن تكون هذه الآية أيضا مدحا لأن القاء غير المدح فى وسط المدح مبتذل فادراك الابصار له ليس مدحا وغير المدح نقص والنقص على الله محال. وأيضا قوله (لاتدركه الابصار) يقتضى ألا تدركه الابصار فى شىء من الأوقات

لأن قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل من القولين فى تكذيب الآخر وصدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه بصر واحد أو بصران إذ لا قائل بالفرق ورد هذا الاستدلال أن الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي إذ حقيقة الرؤية الادراك والوصول ثم نقل إلى الرؤية المحيطة لتوهم معنى اللحوق والوصول فيه كأن البصر قطع المسافة بينه وبين الشيء حتي وصل إليه والرؤية المحيطة أخص من الرؤية مطلقا فلا يلزم من نفيها نفى مطلق الرؤية فيصح أن يقال رأيته وما أدركه بصرى أى لم يحط به وأيضا أن تدركه الابصار موجبة كلية دخل عليها النفى فرفع إيجابها الكلى وهو محقق للسلب الجزئى فصار محتملا توجه النفي إلى الكل بأن يلاحظ أولا دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ويحتمل نفى الاسناد إلى الكل بأن يعتبر العموم أولا ثم ورود النفى عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثانى لم يبق فيه حجة لأن أبصار الكفار لا تدركه إجماعا هذا إن كانت اللام للعموم والاستغراق وإلا فقوله (لا تدركه الابصار) سالبة مهملة فالمعني لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفى يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض وهم المؤمنون فالآية حجة لغير المعتزلة وأيضاً الآية وإن عمت فى الأشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم فى الأزمان لأنها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى فى الدنيا ويجاب أيضاً بأن نفى الرؤية بالأبصار لا يستلزم أن المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك النفى المذكور في الآية نفياً للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعاً

كما هو العادة فلا يلزم نفى الرؤية بالجارحة مطلقاً وأما قولهم إن الآية تمدح فلا دليل عليـه وكذا قولهم إن السابق واللاحق يدل على التمدح ليس فيه دليل على امتناع الرؤية بل الحجة لنا فيه إذ لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها لأنه لا يمدح المعدوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وأما المدح فى عدم الرؤية فيكون بالتعزز بحجاب الكبرياء . واحتجوا أيضاً بقوله تعالى (لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا) وجه الاحتجاج أن الرؤية لو كانت ممكنة لما كان طلبها مجاوزة للحد استكباراً ورفعاً للنفس عن مرتبتها ، وقوله تعالى (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) أي عياناً فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون فلو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها فى الحال واحتجوا أيضاً بقوله تعالى (فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم) سمى ذلك ظلماً فعوقبوا فى الحال فلو كانت الرؤية جائزة لم يكن سؤالهم ظلماً بل يكون سؤالهم طلباً للمعجزة بوجه آخر ونحن نمنع هذا كله ونقول : إن استعظامهم لأجل أنهم طلبوا ذلك تعنتاً وعناداً واستدلوا أيضاً بقوله تعالى (لن ترانى) ولن لتأبيد النفى وإذا لم يره موسى لم يره غيره ونجيب عن هذا بالمنع واستدلوا أيضاً بقوله (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء) وجه الاحتجاج أنه حصر تكليمه للبشر فى الوحي إلى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وإرساله إياهم إلى الأمم ليكلمهم على ألسنتهم وإذا لم يره من يكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره إجماعاً وإذا لم يره هو أصلا لم يره غيره أيضاً إذ لا قائل بالفرق وتوضيحه أنه تعالى نفى التكليم للبشر إلا على الأوجه الثلاثة وكل منها

مستلزم لعدم الرؤية أما الوحى فلأنه لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية وأما من وراء حجاب فظاهر . وأما إرسال الرسول وإيحاؤه فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية وإذا ثبت نفى الرؤية وقت الكلام فتنتفى فى غير وقت الكلام إذ لا فارق ونجيب عن هذا بمنع أن لا يكون الوحى مشافهة لأن الوحي هو الكلام المسموع بسرعة وخفاء سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع أم لا واستدلوا أيضا بأدلة عقلية منها أنه لو جازت رؤيته لرأيناه الآن لأنه لو جازت رؤيته لجازت فى جميع الحالات لأن جواز الرؤية إما لذاته أو لصفة لازمة فجازت رؤيته الآن لأن ماجاز للذات أو لازمها لا ينفك عنها ولو جازت رؤيته تعالى الآن لزم أن نراه الآن لأنه متى وجدت الشرائط فى زمان وجب حصول المشروط فيه فمتى وجدت شرائط الرؤية وجب حصولها وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا قصور ومدن لا نراها وهو باطل وشرائط الرؤية ثمانية . أن تكون الحاسة سليمة ولذلك تختلف مراتب الأبصار وكون الشيء جائز الرؤية مع حضور الحاسة بأن تكون الحاسة ملتفتة إليه ولم يعرض ضد . ومقابلته للباصرة بأن يكون فى جهة وعدم كونه فى غاية الصغر لعدم إدراكه بالبصر قطعاً وعدم غاية اللطافة بأن يكون كثيفاً ذا لون وعدم غاية البعد وعدم غاية القرب فان الشيء المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه له . وعدم الحائل ولا يعقل من ذلك فى رؤية الله إلا سلامة الحاسة . وصحة الرؤية وهما متحققان فتجب الرؤية والجواب أن هذا قياس الغائب على الشاهد فلعل رؤيته تتوقف على شرط فينا لم يحصل الآن أو لم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط واستدلوا أيضاً بأنه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لأن المقابلة والانطباع مستلزمة للجسمية والله

تعالى منزه عنها فثبت أن الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئى مقابل ومنطبع فى الرائى بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئى . والجواب عدم تسليم أن كل مرئى مقابل ومنطبع فى الرائى ودعوى أن هذا ضرورى باطلة لاختلاف العقلاء ولا ينقض دليل المعتزلة بأبصار الله تعالى إيانا فانه لا مقابلة فيه ولا انطباع ووجه عدم النقض أن المدعى هو الرؤية بالجارحة

الأدلة الدالة على وقوع الرؤية

وأما الوقوع فيدل عليه قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وقد تقدم وجه الاحتجاج به مستوفى فهو دال على الوقوع والجواز فى ضمنه وقوله تعالى (كلا إنهم عن ربهم) الخ والكلام فيها كالتي قبلها وكأنى بك بعد اطلاعك على هذا المبحث وتقرير الادلة على الوجه الذى رأيته ترى أن ما قاله الاشعرية فى رؤية الله وقامت أدلتهم عليه غير الرؤية التى استدل المعتزلة على عدم صحتها فالنزاع يكاد أن يكون غير حقيقى

مباحث أفعال الله تعالى وأفعال العباد

وبيان المذاهب والرد على غير المختار منها

أفعال العباد من جملة أفعاله تعالى فهو خالق لافعال العباد الاختيارية وغير الاختيارية بل هو خالق لسائر أفعال الاحياء وخصوا الكلام بالعباد لأن بعض الادلة الآتية خاص بهم كالايمان والشكر واتفقوا على أنها تسند إليهم لا له لأن القائم والآكل والجالس هو زيد مثلا وإن كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل إنما يسند لمن قام به لا لمن أوجده فالأبيض

مثلا هو الجسم لا الموجد للبياض وتحرير الكلام أن فعل العبد واقع بقدرة
الله وحدها عند الاشاعرة ومن معهم وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها
وعند الأستاذ بمجموع القدرتين بمعنى أن القدرتين يتعلقان جميعاً بأصل
الفعل وعند القاضى تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة
أو معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله فى العبد كالمعتزلة والفرق بينهما
أن الله خلق القدرة فى العبد بالايجاب عند الحكماء لتمام الاستعداد وعند
المعتزلة بالاختيار وبطلان كلام الحكماء بأبطال الايجاب كما قدمناه
والأستاذ إن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت إليها
قدرة الله صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة فهو قريب من الصواب
وإن أراد ان كلا من القدرتين مستقل بالتأثير فباطل لأنه يستحيل اجتماع
مؤثرين على أثر واحد وأما مذهب القاضى فقريب من مذهب أهل الحق
لأنه أثبت أن نفس الفعل لله وكونه طاعة أو معصية من العبد ولعل معنى
كلامه أنه بالكسب فأذن يكون مع أهل الحق أو يكاد ولا يقال
حينئذ يلزم نقصان قدرة الواجب لأنا نقول كمال القدرة فى نفسها لا ينافى
تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون فيه مدخلية للقدرة الاخرى وأما
كون العبد لا قدرة له أصلا وهو رأى الجبرية فباطل بالبداهة فيبقى الكلام
بيننا وبين المعتزلة ولا بد من بيان معنى الكسب أولا فنقول إنا نعلم
بالبرهان أنه لا خالق سوى الله ولا تأثير إلا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة
أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض
كالهبوط فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وإن لم نعرف حقيقته وهذا
الاجمال فى بيان معناه مرجعه إلى ما نجده من أنفسنا وقيل فى تعريفه
صفة تحصل بقدرة العبد المتعلقة بفعله الحاصل بقدرة الله وقريب منه ما قيل

إن أصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وكسبه ولم يتضح منهما بيانه وقيل الكسب الفعل الذى يخلقه الله فى العبد ويخلق معه قدرة متعلقة به بخلاف ما إذا لم يخلق معه تلك القدرة وهو بعيد وقيل إن للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين أحد طرفى الفعل والترك وترجحه ولا يلزم منهما وجود أمر حقيقي فالامر الاضافي الذى يجب من العبد ولا يجب عند وجود الاثر هو الكسب وهو فى قوة قولهم هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر وما يقع لان فى محل قدرته وكل ما قيل لم تتبين به حقيقة الكسب مع أننا نجد من أنفسنا فرقا بين حالة الاختيار وحالة الاضطرار وتوضيح المقام أنه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب التوسط فى العقيدة وهو أن أفعال العباد بقدرة الله اختراعا وبقدرة العبد بوجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب نجده من أنفسنا ولا نعرف حقيقته وليس بواجب أن يكون تعلق القدرة على وجه الاختراع دائما إذ قدرة الله تعالى فى الازل متعلقة بالاشياء من غير اختراع ثم تتعلق به نوعا آخر من التعلق فالفعل خلق لله ووصف للعبد وقدرة العبد خلق للرب ووصف للعبد وليست كسبا له هكذا يجب تحرير المقام قبل الاستدلال لكل من الفريقين المتقدمين الاشاعرة القائلين بالكسب والمعتزلة ومن وافقهم القائلين بالاستقلال .

أدلة المتكلمين العقلية على أن فعل العبد لله

ونحن نشرع الآن فى الاستدلال لرأى الأشاعرة فنقول فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله أما الصغرى فواضحة وأما الكبرى فلعموم تعلق قدرته تعالى كما تقدم فلو كان فعل العبد مع كونه من مقدورات الله تعالى

مقدورا للعبد أيضاً بمعنى أنه مؤثر فيه أيضا لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو باطل وورد على هذا الدليل أن شمول قدرة الله تعالى معناه جواز تعلقها بكل فعل بالنظر لذاته لا بمعنى أنه واقع بها والمحال إنما جاء من الثانى وندفع هذا الورود بأن جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال عند التعلق به وجواز المحال محال ورد هذا الجواب الأخير بأن جواز وقوعه بقدرة الله تعالى إنما هو بدل وقوعه بقدرة العبد لا اجتماعهما حتى يلزم المحال ورد هذا كله بأنه قد ثبت الشمول بمعنى عدم الوقوع بغيرها ودليله أنه لو لم يقع بها وحدها فلا يخلو إما أن يقع بقدرة العبد وحدها أو بكل منهما أولا يقع شيء منهما والكل باطل . أما الأول فلاستلزامه ترجيح أحد المتساويين بل ترجيح المرجوح لأن التقدير هو استقلال القدرتين مع أن قدرة الله أقوى وأما الثانى فلاستلزامه اجتماع المستقلين على مفعول واحد وأما الثالث فلان التقدير وقوعه ولا ينتقض الحصر بأنه يجوز وقوعه بمجموع القدرتين لأن المفروض الاستقلال الثانى لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها لان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد من مرجح وهو القصد والقصد لا يتصور إلا بعد العلم ولهذا استنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى (ألا يعلم من خلق) ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل واللازم باطل لاننا تصدر عنا أفعال اختيارية كثيرة جداً لا نعلم تفاصيلها ولا شعور لنا بذلك لا كمية ولا كيفية كالماشى يقطع المسافة فى زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي هي المبدأ والمنتهى ولا بالآنات التى يتألف منها الزمان ومن هذا شيء كثير جداً . فان قال قائل إن عندنا شعوراً ولكن لا نشعر

بالشعور نقول لذلك القائل . نعم إن الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور به ولكن يحصل بأدنى التفات وهل إذا التفت يحصل له ذلك كلا ثم كلا فان عاد وقال إن هذا بعينه ينفي الكسب أيضاً لاشتراك الخلق والكسب فى العلة المقتضية لكمال العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار نعود لجوابه بأن القصد الأصلى موجب للعلم بالتفاصيل والقصد الضمنى لا يجب فيه العلم التفصيلى فيجب الشعور بالتفاصيل فى الخلق دون الكسب الثالث لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكناً من الترك والفعل إذ لو لم يتمكن من الفعل والترك لزم الجبر ويبطل الاختيار لكن التمكن من الفعل والترك باطل لأن رجحان الفعل على الترك إما أن يتوقف على مرجح أولا فان توقف على مرجح إن كان ذلك المرجح من العبد ينقل إلى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال أو الانتهاء إلى مرجح لا يكون منه وإذا كان المرجح ابتداء أو بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لأن الترك لم يجز وقوعه مع التساوى فكيف بالمرجوح ولأن وجود الممكن مالم ينته رجحانه إلى حد الوجوب لم يتحقق واعترض على هذا الدليل بأنه جار فى فعل البارى فيلزم أن يكون موجباً لا مختاراً لأن جميع ما يجب وجوده ليوجد العالم إن كان حاصلا فى الأزل لزم قدم العالم وصدوره عن البارى بطريق الوجوب لامتناع التخلف وإن لم يكن جميعه حاصلا انتقل الكلام إلى حدوث الأمر الذى لابد منه فان لم يتناهى لزم التسلسل الباطل وإن تناهى إلى أزلى يلزمه الأثر ويعود المحذور ويرد أيضاً أن ترجيح المختار أحد المتساويين جائز بنفس الارادة لأنها ترجح من غير احتياج إلى مرجح غيرها وأيضاً هذا الدليل فى مقابلة الضرورة فلا نجيب عنه لان لنا مكنة واختيارا نعلمهما وأنا

إن شئنا الفعل فعلنا وإن شئنا الترك تركنا ويرد أيضاً أن المرجح الذى لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعى والفعل وإن كان متحتما حينئذ لكنه لا ينافى الاختيار بالنظر للقدرة وأجيب عن قولهم إنه فى مقابلة الضرورة بأن هذا فى حصول المشيئة التى يجب معها الفعل وبالضرورة ليس هذا بمشيئتنا واختيارنا لأن المآل هو الجبر غير المحض وأن الاختيار صورى وأجيب عن جريان الدليل فى الواجب بأن للبارى تعالى إرادة قديمة متعلقة بحدوث الفعل فيما لا يزال بذاتها فلا تحتاج إلى مرجح بخلاف العبد فان إرادته حادثة يحدث تعلقها بالأفعال فتتجدد هي ودواعيها من عند الله تعالى من غير اختيار للعبد وأجيب عن قولهم إن ترجيح المختار أحد المتساويين جائز بأن هذا الدليل إلزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى لا القائلين بأنه يجوز للقادر ترجيح المساوى وترجيح المختار لا يحتاج إلى غير الارادة ونوقش فى الجواب بالقطع بوجوب الداعية حينئذ وهى ليست من العبد بل بخلق الله تعالى وهذا هو الجبر وحينئذ يجاب عن أن المرجح الذى لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعى ووجوب الفعل معه لا ينافى الاختيار بأن الانتهاء إلى الجبر غير المحض ضرورى وأن الاختيار صورى ويرد أيضاً أن هذا الدليل جار فى الكسب أيضاً فيقال : لو كان الفعل بكسب العبد لكان متمكناً الخ والجواب عنه أن العبد فى الحقيقة مجبور جبراً غير محض وإن كان في صورة المختار ، ثم بعد هذا كله فالدليل إنما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل إلى قدرته واختياره ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله واستدل أيضاً على أن فعل العبد لله بأن الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لأنه يستحيل عليه الجهل وما علم الله وقوعه يجب ولا شىء من الواجب فى مكنة العبد وكل ما علم الله أنه لا يقع يمتنع وقوعه فلا يكون الممتنع

فى قدرة العبد فلا يتمكن من الفعل و الترك ولا يرد أنه يجوز أن يعلم الله
أن فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون الفعل حاصلا من العبد
إلا باختيار العبد لأنه حينئذ لا يتمكن من اختيار الترك وهو المراد بأنه
لابد من الرجوع إلى الاضطرار غير المحض بأن يكون بايجاده لا على وجه
الاستقلال والاختيار والتمام ولا ينقض هذا الدليل بفعل البارى لأنه
يأتى فيه مع كونه مختاراً لدفعه بأن الاختيارى ما يتمكن الفاعل من تركه
عند إرادة فعله لأن إراداته تعالى قديمة متعلقة فى الأزل بوقوعه فى وقته
ويجوز حينئذ أن تتعلق بتركه ، وليس هناك علم سابق حتى يتأتى الوجوب
أو الامتناع إذ لا قبلية حينئذ فتعلق العلم والارادة معاً بخلاف إرادة العبد
واستدل أيضاً بأن مراده تعالى إما الوقوع أو اللاوقوع لفعل العبد
فان أراد وقوعه وجب وإن لم يرد وقوعه استحال اختيار للعبد واعترض
هذا الدليل بأنه يجوز ألا تتعلق إرادة الله بشىء من الوقوع واللاوقوع
بأن لا يشاء وجود العبد على أن المعتزلة يجوزون تخلف مراد الله واستدل
أيضاً بأنه لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالى بأن أراد العبد
سكون جسم أراد الله حركته فاما أن يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين أو لا يقع
مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين أو يقع مراد أحدهما دون الآخر
فيلزم الترجيح بلا مرجح لأن قدرته تعالى وإن كانت أعم من قدرة
العبد فهى مستوية معها فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور الواحد وحدة
حقيقية لا تقبل التفاوت وحيث كانا متساويين امتنع الترجيح . قيل يقع
مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين لعدم التساوى
لتفاوتهما قوة وضعفاً ، والدليل على التفاوت أنه ربما يقدر قادر على
حركة مسافة فى مدة لا يقدر غيره عليها ولو كانتا متساويتين وربما
يقدر الضعيف على فعل يقدر عليه القوى ، وحيث فرضنا التساوى فى

التأثير فلا وجه لهذا القيل أصلا فصح الدليل وهذا الدليل مأخوذ من التمانع المستدل به على عدم تعدد الواجب ، واستدل أيضاً بأن العبد لو كان قادراً على فعله إيجاداً واختراعاً لكان قادراً على إعادته لأن إمكان القدرة منه يقتضى ألا تختلف باختلاف الأوقات ، ولاجل ذلك احتج على منكر الاعادة بالنشأة الأولى ، وورد على الدليل الأخير أنه جار فى فى الكسب أيضاً وهو مسقط للاستدلال به ، ويدل أيضاً أنه لو كان فعل العبد مقدوراً له لقدر على إيجاد مثله لأن حكم الأمثال واحد مع أننا نقطع بتعذر ذلك وإن بذلنا الجهد . وهذا الوجه يعود إلى الوجه السابق ، ويدل أيضاً أنه لو كان قادراً على إيجاد فعله لكان قادراً على خلق كل ممكن من الأجسام والأعراض لان الامكان أو الحدوث هو مرجع المقدورية والمقدور هو إعطاء الوجود وهذه لا تتفاوت . ويرد على هذا أنه يجرى فى الكسب ويستدل أيضاً بأنه لو كان فعل العبد للعبد لكان فعل العبد أحسن وأشرف من فعل الله لان العبد يفعل الايمان والطاعات وكثير من الحسنات ، ومن خلق الله الاجسام والاعراض والشياطين وكثير من المؤذيات ويؤول إلى أن العبد أشرف من الله تعالى خلقاً وإصلاحاً ويرد عليه أن القدرة على الشيء لا تقتضى أحسنية ولا غيرها فان القدرة على خلق الشر ليست شرا واستدل أيضا بالاجماع على صحة تضرع العبد إلى الله تعالى فى أن يرزقه الايمان ويجنبه الكفر ولولا أن الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك ولا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لحصوله ولو كان فعل العبد للعبد لما وجب الشكر على نعمة الايمان لأنه لا يتصور ذلك إلا إذا كان بخلقه وإعطائه وإن كان لكسب العبد مدخل ما فأما الشكر على الأقدار والتوفيق فشيء آخر والجواب أن الشكر عليهما لأنهما وسيلة لتحصيل مقصد هو أسمى المقاصد ولا يرد فى

هذا المقام أنه لو استحق الشكر بخلق الايمان لاستحق الذم بخلق الكفر لأنه مالك الملك له الأمر كله لا يقبح منه خلق قبيح ولا يقال إن الاجماع لا يكون حجة فى مثل هذه الحقائق العقلية لأنه ليس المراد أن الاجماع هو الدليل بل إن إجماعهم إنما هو عن قاطع وإن لم نعرفه على التفصيل

أدلة المتكلمين السمعية

واستدلوا أيضاً بالسمعيات وهى كثيرة جداً رب قائل يقول إن التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول بأنه خالق لكل شىء حتى الشرور والقبائح وأنه لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب وإظهار المعجزة على يد الكذاب ونحو ذلك مما يقدح فى وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة فنجيبه بأن العلم بانتفاء القوادح علم عادى ملحق بالضرورى على أن الاحتجاج بها إنما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة المتمسكين بهما فى نفى كونه خالقاً للشرور والقبائح وأفعال العباد فلا دور فمنها ماورد بلفظ الخلق لكل شىء كقوله تعالى (لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه) سيقت للتمدح واستحقاق العبادة فلا يصح حملها على خلقه لبعض الأشياء لأن كل حيوان عندهم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه أفعال العباد وتخصيصها بغير القديم للعقل وكقوله تعالى (قل الله خالق كل شىء) تمسكا بالعموم وكقوله (خلق كل شىء فقدره تقديرا) وقوله (إنا كل شىء خلقناه بقدر) أى خلقنا كل موجود ممكن بتقدير وقصد وعلى مقدار مخصوص مطابق للمصلحة وكقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) حكاية

لقول ابراهيم عليه الصلاة والسلام لهم حين كانوا ينحتون الأحجار بأيديهم ثم يعبدونها مع جعل مامصدرية والمعنى حينئذ والله خلقكم وخلق عملكم والمراد بالعمل الأثر الحاصل بالمصدر لا نفس المصدر لأنه أمر اعتبارى لا يتعلق به الايجاد والخلق فان ما نشاهده من الحركات والسكنات هو الفعل: كالركوع والسجود والصوم وغيرها ولا يقال إن الآية معناها إنكار ابراهيم عبادة مخلوق ينحتونه بأيديهم والحال ان الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافى هذا الانكار إذ لامطابقة بين إنكار عبادة ماينحتون وبين خلق عملهم لأنا نجيب بأن المعنى على المصدرية تعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما والحال أن الله خلقكم وخلق عملكم الذى يصير به المنحوت صنما والعمل المخلوق هو الأثر أعنى الحركات والسكنات وحينئذ حصلت المطابقة وظهر الاستدلال وقولُ النحاة المصدر هو المفعول المطلق معناه أنه هو الذى يوجده الفاعل ويفعله من حيث هو فعل له لا أزيد من ذلك ولا يكون مفعولا إلا إذا كان بمعنى الحاصل بالمصدر لا الأمر الاعتبارى يؤيد المعنى الذى قدمناه ويصح أيضاً جعل ما موصولة حذف عائدها فيشمل نفس الأحجار المنحوتة والأفعال طاعة كانت أو معصية وما من صيغ العموم فوجب إبقاؤها على عمومها لعدم المخصص بعد قيام الدليل العقلى والحق أن عملهم بالمعنى الحاصل بالمصدر هو معمولهم فمآلهما واحد لأن التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه أو الشيء الذى تعملونه وليس هذا شاملا للأعيان لأن الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى إيجادهم ذواتها وإنما هى معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الأعمال وإطلاق قول القائل عملت الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقى أنه حوله بالنحت والتصوير إلى صورة الصنم فلا يتأتى

شمول ماللاعيان بناء على أن ماموصول اسمي إلا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وفى الآية دليل على أن الاكتساب للعبد والخلق لله يدرك من صريح العطف على الضمير وتسليط الخلق على ماتعملون فصار ماتعملون مخلوقا لله ومعمولا لهم ولا يتأتى ذلك إلا بحسب مارآه الأشاعرة ولأجل إفادة هذا المعنى تغاير التعبير فقيل : وما تعملون والآيات فى ذلك كثيرة كقوله تعالى (هل من خالق غير الله) والذين تدعون من دون الله لايخلقون شيئاً . ماذا خلق الذين من دونه . وكقوله : (ربنا واجعلنا مسلمين لك) . (قل كل من عند الله) فقوله تعالى (إن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله) . (وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك) . (قل كل من عند الله) يدل على أن جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصى وغيرها بخلق الله ومشيئته لأن منشأ الاحتياج أعنى الامكان والحدوث مشترك بين الكل بحيث لاينبغي أن يخفى على العاقل فما لهم لايفهمون ذلك ويكون قوله تعالى بعد ذلك (ماأصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وارداً على سبيل الانكار أى كيف تكون هذه التفرقة مع ظهور الأمر ووضوحه أو محمولا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين وكقوله وما بكم من نعمة فمن الله وكقوله (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون . فعال لما يريد . فيكون الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله تعالى وبتكوينه لأنها نعم ومرادة لله وكقوله (كتب فى قلوبهم الايمان . أى أثبته وأوجده والآيات والأحاديث الدالة على هذا المعنى كثيرة فلا نطيل بذكرها وبعد أن قام البرهان العقلى على استناد جميع الممكنات إليه

سبحانه وتعالى ابتداء يجب فهم الآيات على مابينا وأما المعتزلة الذين قالوا إن أفعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا فهم فرقتان

رأى أبى الحسين

فأبو الحسين البصرى وأتباعه ادعوا أن هذا الحكم ضرورى مركوز فى الطباع ومايذكر من الأدلة عليه فهو تنبيه ولتوضيح المقام نقول . قلنا فيما مضى إن الدليل القائل لو كان العبد موجداً لأفعاله فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأنه يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح الخ الدليل . قلنا إن هذا انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى وكون الفعل معه واجباً كأبى الحسين وأتباعه وغير أبى الحسين وأتباعه وهم الفرقة الأخرى يرون أنه يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفى المقدور وهؤلاء يوافقون الأشاعرة فى قولهم بجواز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بالمقدور تلك الفرقة الاخرى تزعم أن الحكم القائل إن أفعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا نظرى ولهم عليه أدلة فما ساقه أبو الحسين تنبيها على كون الحكم ضرورياً الفرق الضرورى بين الحركات الاختيارية كالمشى على الأرض والاضطرارية كالسقوط وما ذاك إلا بان الاولى بقدرته وايجاده والثانية بخلافها وأيضاً كل أحد يعلم بالضرورة أن تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته ولا معنى للاختيار إلا ذاك وأيضاً الطالب العاقل يعلم بالضرورة أنه يطلب مايحدثه المأمور ودفع الجميع أن هذه لاتفيد سو أن للعبد قدرة تعلقت بهذا الفعل على حسب قصده واختياره ولا تفيد أن الفعل مخلوق له فلعل هذا التعلق على وجه الكسبية وان كنا لا نعرف حقيقته

رأى غير أبو الحسين وأدلته

وأما غير أبي الحسين وهم القائلون بأن هذا الحكم نظرى فقد استدلوا بالمعقول والمنقول أما المعقول فهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب وبطلت فائدةالبعثة أما لزوم بطلان التكليف حينئذ فلأن العبد إذا لم يكن موجداً لفعله لم يصح أن يطلب منه فعل ماليس بقادر على فعله بأن يقال له افعل ولا تفعل وأما بيان لزوم بطلان التأديب فلأنه عبث إذ لامعنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله وأما بيان لزوم بطلان ارتفاع المدح والذم فلانه لافعل له حتى يمدح أو يذم وأما بيان لزوم بطلان الثواب والعقاب فلان العباد حينئذ لاأفعال لهم فلا وجه لاستحقاق الثواب والعقاب وكذلك يقال في لزوم بطلان البعثة واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم ولو لم تكن أفعال العباد للعباد لم يبق فرق بين الفعل الذى اتفق الشرع والعقل على استحسانه والذى اتفق العقل والشرع أيضاً على عدم استحسانه كالايمان والكفر والاساءة إلى الفقير والاحسان إليه وكفعل النبي صلى الله عليه وسلم وفعل إبليس وكالتكلم بالدعاء والتضرع والتكلم بالفحش والجواب أن هذا كله إنما يلزم لو كان العبد مجبوراً لاقدرة له أصلا فترد على الجبرية لاعلينا لأنا لاننفى قدرة العبد ولا تعلقها وإنما ننفي تعلقها على جهة التأثير وما ذكر لايقتضى التأثير وإنما يقتضي أن العبد له قدرة تعلقت بالفعل وأن له قصداً واختيارا ونحن نسلمه وننازع فى التأثير لقيام البرهان العقلى والنقلى على عدمه ودليكم لايفيده وقد يجاب أيضا بمنع الملازمات فان المدح والذم باعتبار المحلية لاباعتبار الفاعلية ولزوم الثواب والعقاب ليس لزوماً عقلياً بل هو لزوم عادى واللوازم العادية تترتب على

ملزوماتها من غير أن يرد سؤال فكما لا يقال لم جعل الله الاحراق عقيب النار كذلك لا يقال لم جعل الله الثواب والعقاب مترتبين على الأفعال ولا يؤدى هذا إلى وجوب ثواب المطيع ووجوب تعذيب العاصى لايجاب العادة ذلك . أما أولا فلأن الغرض من جعل ذلك اللزوم عاديا أنه ليس بعقلى فقط بل هو لزوم عادى لا يتجه سؤال على ترتبه على ملزومه وأما ثانياً فلأن المعتزلة يوجبون عليه ثواب المطيع وتعذيب العاصى على معنى أنه يقبح عقلا خلاف ذلك ونحن نجوز ذلك ونقول لا قبح فيه عقلا لأنه مالك يتصرف كيف يشاء وكل هذا فى التجويز عقلا وأما الوجوب الشرعى فمسلم لا ننكره وأما التكليف وبعثة الرسل والتهديد والوعد والوعيد فيخلقها الله تعالى لتكون معدة للعبد لخلق الدواعى والارادة فيه فيخلق الله الفعل بعد ذلك عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي الذى خلقه الله عقيب التكليف يصير الفعل طاعة إذا كان كما طلب الشرع ومعصية إذا لم يكن كذلك ويكون علامة للثواب والعقاب لا سبباً موجبا ثم عدم افتراق الفعلين فى المخلوقية لا ينافى افتراقهما من وجوه أخر وأجيب أيضاً بأن ما ذكر من اللوازم يرد على مذهب المعتزلة أيضاً لأن الله أمر أبا لهب بالايمان وهو ممتنع منه لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن على لسان نبيه لأن الرسول لا ينطق عن الهوى والايمان المأمور به هو تصديق الرسول فى جميع ما جاء به ومما جاء به أنه لا يؤمن فيكون فى حال إيمانه مأموراً بأن يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بأن لا يصدق وتصديقه بعدم تصديقه تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة لأنه إذا كان مصدقاً كان عالماً بتصديقه علما ضرورياً وجدانياً فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق

لأنه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق . فيكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه فى الاخبار بانه لا يصدق وهذا محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب فى حالة واحدة وإذا كان المكلف به محالا عقلا لم يكن للتكليف باتيانه فائدة ويلزم مذهب المعتزلة أيضاً أن ما علم الله عدمه من العبد فهو ممتنع الصدور عنه وإلا انقلب العلم جهلا وما علم وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد لما تقدم قبله وهذا يبطل الاختيار ويلزم مذهب المعتزلة أيضاً أن ما أراد الله وجوده من أفعال العباد . واقع قطعاً وما أراد عدمه لم يقع قطعاً فلا قدرة له على شىء منهما أصلا ويلزم مذهب المعتزلة أيضاً أن الفعل عند استواء الداعى إلى الفعل والترك يمتنع وعند رجحان أحدهما يجب فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويلزم المعتزلة أيضاً أن التكليف واقع بمعرفة الله إجماعاً فان كان التكليف فى حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به ضائعا لا طائل تحته وإن كان فى حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها فى صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعار عن الفائدة . وقد أجيب عن هذه الأشياء . أما عن تكليف أبى لهب فبأن الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف أو لم يعلمه ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه يعني أن الايمان هو التصديق الاجمالى أى كل ما جاء به فهو حق وليس هذا مستحيلا من أبى لهب . فاما التصديق التفصيلى منه فمشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين ونوقش هذا بأن سماع ذلك الخبر ممكن له وأنه مكلف.

بالتصديق التفصيلي على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وقول جماعة إن أبا لهب بعدما جاء خبر أنه لا يؤمن لم يؤمر بالايمان قول باطل لانه يستلزم عدم العقاب ونوقش قوله إنه تصديق بما علم من نفسه خلافه بان مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمستحيل ألا ترى أن من اعتقد أن العالم قديم مأمور بان يصدق بانه حادث ويبدل اعتقاده ولا استحالة فيه مع أنه تصديق بما وجد من نفسه خلافه ودفعه أن الاستحالة هنا نشأت من جمع النقيضين لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم الايمان والمعلوم من الأمر به مع الأمر بتصديق جميع ماجاء به الشرع دائماً الجمع بين الايمان وعدمه والايمان وعدمه من أفعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته فى القلب فيلزم الجمع بين الايمان وعدمه فتم الالزام والحق أن التكليف هنا صحيح وأن ايمان أبى لهب فى ذاته أمر ممكن وأن الاستحالة هنا استحالة بالغير جاءت من الاخبار بانه لا يؤمن والمستحيل بالغير التكليف به جائز وواقع بالاتفاق ومحل النزاع انما هو المستحيل لذاته فجوز التكليف به جماعة ومنعه آخرون والحق الجواز ولم يقع تكليف به بالاستقراء وأجيب عن مسألة العلم بان العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان والأصل فى المطابقة هو المعلوم فالعلم بحصول شىء فى المستقبل إنما يتحقق اذا كان ذلك الشىء فى نفسه بحيث يتحقق فى المستقبل فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار وإلا لزم ألا يكون الواجب فاعلا مختاراً لكونه عالما بأفعاله وجوداً وعدما ونوقش هذا الجواب بان المراد من هذا الالزام أن الله تعالى إذا علم فى الأزل أن العبد يختار فى ما لا يزال فعلا معينا فيتصف

به لم يكن بد من وقوع هـذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليـه
فى ما لا يزال وإلا انقلب العلم جهلا فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم
وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب ولا يقال إن هـذا بعينه يجرى
فى علمـه تعالى وإرادته فيلزم الايجاب لأن هناك فرقا بين علم الله
وارادته فى أفعاله وعلمـه وارادته فى أفعال عباده فعلمـه وإرادته فى
أفعاله تعلقا معا وهـذا التعلق قـديم أزلى لا تقـديم فيه ولا تأخير
فالاختيار يتحقق بخلاف ارادة العبد وقدرته فانهما حادثتان فيحتاجان
إلى مرجح هو ارادته تعالى القديمـة فتم الالزام وأجيب عن الالزام
القائل إن ما أراد الله وقوعه فهو واقع حتما الخ بان هـذا بعينه يجرى فى
الواجب بان يقال ما أراده الله وقع وما أراد عـدمه لم يقع فلا قـدرة
ونوقش هذا الجواب بان وجوب وقوع مراد الله تعـالي بارادته
لا ينافى قادريتـه وأما وجوب وقوع مرادالعبد أو امتناعه بارادة
البارى فمناف لقادرية العبد والسر فيه ان ارادة العبد حادثة فتحتاج إلى
مرجح بخلاف ارادة الواجب فانهـا قديمة وتعلقها قديم مع العلم فتم الالزام
وأجيب عن الالزام القائل ان الفعل عند استواء الداعى إلى الفعل
والترك يمتنع بان وجوب الفعل مع القدرة والداعية لا يخرجـه عن
المقدورية ولهذا كان الواجب مختاراً فيناقش بان هـذا فى الواجب غيره
فى العبد فان ارادة العبد حادثة محتاجة إلى مرجح وهو ينافى القادرية
فتم الالزام وأجيب عن مسـألة تكليف الغافل بان الغافل من لا يتصور
التكليف لا من لا يصدق وبان التكليف للعارف بالمـكلف وصفاته ليعرفه
من جهات أخرى كالوحدة مثلا التى لا تتوقف على معرفته ونوقش هذا
بان المـكلف هو المتمكن من النظر ولو كان دهريا فتم الالزام واستدل
المعتزلة أيضاً بان كثيراً من أفعال العباد قبيـح والقبيـح لا يخلقه الحـكيم

ورد بانه مبني على مسألة الحسن والقبح العقليين وبعد تسليمها فالقبيح فعل القبيح لا خلقه واستدلوا أيضا بأن فعل العبد فى وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجوداً وعدما و كل ماهو كذلك لا يكون بفعل الغير أما الأولى فلأن من اشتد جوعه ووجد الطعام بلا صارف ألبتة يأكل . وأما الثانية فلأن ما يكون بايجاد الغير لا يكون تابعا لأرادة العبد والجواب عن هذا أن ما ذكر فى بيان الأولى لا يفيد الوجوب بل الوقوع وكثير من الافعال يتبع ارادة الغير فتنتقض الثانية أيضاً واستدلوا بأن الله لو كان موجداً لأفعال العباد لكان فاعلا لها ولو كان فاعلا لها لكان متصفاً بها لأنه لا معنى للكافر إلا فاعل الكفر ولا معنى للظالم إلا فاعل الظلم .

والجواب عن هذا أن الفاعل للشيء من قام به الشيء لا من أثر فيه بايجاده واستدلوا أيضاً بالنقل والآيات الدالة على إسناد الأفعال إلى العباد ومشيئتهم وهى أكثر من أن تحصى كقوله تعالى (يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة . فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم . إن يتبعون إلا الظن . حتى يغيروا مابأنفسهم . بل سولت لكم أنفسكم . فطوعت له نفسه . من يعمل سوءاً يجز به . كل امرىء بما كسب رهين . لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر . والجواب عن الاستدلال بهذه الآيات أن البرهان العقلى قام على خلاف ظاهر الآيات فوجب تأويلها ليتم التطابق بين العقلى والنقلى ولتدفع المعارضة بنحو خالق كل شيء . والله خلقكم وما تعملون ومن الآيات مايدل على الوعد والوعيد والمدح والذم وهى أكثر من أن تحصى والجواب أن الأعمال الصالحة أمارات السعادة وترتيب السعادة عليها عادى . ومنها مايدل على توبيخ الكفار والعصاة بأنه لامانع لهم من الايمان ولا ملجىء لهم الى الكفر والمعصية كقوله

تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا . كيف تكفرون بالله . مامنعك أن تسجد . فما لهم لا يؤمنون . لم تصدون عن سبيل الله . لم تلبسون الحق بالباطل فما لهم عن التذكرة معرضين . وأمثال ذلك ولذلك قال قائلهم كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وأراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول (أنى يصرفون) ويخلق فيهم الافك ثم يقول (أنى يؤفكون) وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول (كيف تكفرون) وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدهم عن السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشد ثم يقول (فأين تذهبون) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم يقول (فما لهم عن التذكرة معرضين) والجواب أنه أراد منهم باختيارهم فليس لهم مانع بحسب جبلتهم وطبيعتهم وما هم عليه فى نظام أعمالهم . وأما إرادته تعالى للشيء فقد دقت على العقول أسرارها فلا يتأتى وصول الادراك إليها ولهذا أجاب الملائكة عن قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها الخ الآية بقوله (إنى أعلم ما لا تعلمون) ووصف الكفار المحتجين بقولهم لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا الخ بأنهم لا يعلمون بقوله (إن أنتم إلا تخرصون) فأقصى ما وصلوا إليه هذا الخرص ولو علموا أن الحكيم قد يأمر بما لا يريد لأسرار لا تطيقها عقول الحوادث لما قالوا هذه المقالة وكثيراً ما يرشد القرآن إلى هذا المعنى كما فى قوله (وعسي أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم . وعسي أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وسيأتى لهذه الآية زيادة توضيح وفى تعداد الأنواع النقلية إطالة وبعد قيام الأدلة على أن الأفعال كلها لله وأن قدرة العبد تتعلق بها نوعا من التعلق.

لا نعرف حقيقته ونجده من أنفسنا وبعد بيان عدم صحة استدلالهم العقلي كما بيناه لا يخفى توجيه الآيات التي استدل بها المعتزلة

تتميم لما تقدم

مسألة خلق الأفعال نشأ الخلاف فيها بسبب أن أدلتها تتدافع فالجبرية مرجعهم إلى أن ترجيح الفعل لا بد له من مرجح ليس من العبد ومرجع المعتزلة إلى أن العبد قادر على فعله وهذان الأمران متعارضان واعتمد الجبرية أيضا على أن تفاصيل أحوال الأفعال لا تعلمها العباد واعتماد المعتزلة على أن أفعال العباد واقعة تبع مقصودهم وهما متعارضان والدلائل السمعية مملوءة بما يوهم الأمرين ومذهبنا وسط بينهما لأن المبادىء القريبة لأفعال العباد على القدرة والاختيار والمبادىء البعيدة لها على العجز والاضطرار لأن أفعال العباد متعلقة بمشيئتهم ومشيئتهم ليست إلا بمشيئة الله تعالى فلا ننفي القدرة للعبد أصلا حتى نكون كالجبرية ولا نثبت تأثيرها حتى تكون كالمعتزلة فهو مختار كما نجده فى أنفسنا ومجبور لقيام الأدلة العقلية والنقلية على أن الأفعال كلها لله . وهذا المعنى وإن تقدم فى هذا المبحث مرارا ولكن لا بأس من الاعادة للمناسبة لأن العود أحمد

إرادة الله تعالى وتعلقها بكل كائن

فعل العبد وإن تعلق به كسبه على ما قدمنا فهو بارادة الله تعالى لأن كل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس مرادا له تكوينه فهو تعالى مريد للشر من الكفر وغيره من باقى المعاصي كما هو مريد للخير من الايمان وغيره من الطاعات ولو لم يكن مريدا له لم يقع وقد اتفقوا على اسناد الكل إليه على وجه الاجمال فيقال هو مريد لجميع الكائنات . واختلف

فى الاسناد التفصيلى فمنعه بعضهم فقال . لا يقال يريد الكفر والفحش والظلم لايهامه الكفر وهو أن الظلم والكفر مأمور به لأن مذهب البعض أن الارادة هي الأمر فيوجد الالباس وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق إلى أن يثبت الاطلاق عن الشارع ولا توقيف فى الاسناد تفصيلا وهذا كما يصح أن يطلق عليه أنه خالق كل شيء ولا يقال إنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له مافى السموات والأرض ولايقال له الزوجات والأولاد لايهامه إضافة غير الملك له ومنهم من جوز أن يقال . الله مريد للكفر والفحش معصية معاقبا عليها وتسمية بعض الأفعال شرا بالنسبة إلى تعلقه بنا لا بالنسبة إلى صدوره منه لأن خلقه الشر ليس قبيحا ! إذ لا قبح منه تعالى وقال المعتزلة هو مريد لجميع أحواله وأما أفعال العباد فما كان منها واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وما كان حراما فبالعكس والمندوب يريد وقوعه ولا يكره) تركه والمكروه عكسه والمباح لاتتعلق به إرادة ولا كراهة وكذلك أفعال غير المكلفين ويلزم هذا المذهب أن يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف مراد الله تعالى وذكر بعضهم هنا مسألة إقناعية وهى أن هذا المعنى لا يصبر عليه رئيس قرية من عباده لأن فيها قياس الغائب على الشاهد وحقيقة مذهب المعتزلة كما رأيناه فى الكتب منقولا عن من يوثق بنقلهم أن ما أراده الله إرادة باتة وذلك في أفعاله وبعض أفعال عباده يمتنع تخلفه وما أراد أن يفعله العباد باختيارهم فتخلفه جائز لأن إرادته من العبد لابتلائه هل يطيعه أم لا والابتلاء لايتصور إلا مع تجويز الطرفين لا الجبر ولهذا فسر بعض المعتزلة الارادة بالأمر وتخلف المأمور به عن الأمر جائز اتفاقا وحيث بانت المذاهب وتحررت الدعاوي فنشرع فى الأدلة فنقول

أدلة الأشاعرة

الدليل على أنه مريد لجميع الكائنات بأسرها عقلى ونقلى أما العقلى فلأنه خالق لها بقدرته لاستنادها إليه ابتداء من غير إكراه وقد تقدم إثبات هذا بالبرهان فيكون مريدا لها ضرورة أن الارادة هى الصفة المخصصة لاحد طرفى الفعل والترك وأيضا قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد فى اختصاص بعضها بالوقوع في وقت دون وقت من مخصص وهو الارادة . وأما أن ما ليس بكائن فليس بمراد له تعالى تكوينه فلأن ما ليس بكائن يعلم الله أنه لايقع فيكون مستحيل الوقوع وما علم الله أنه مستحيل وقوعه يستحيل أن يريده بالضرورة وأيضا لو أراده فاما أن يقع فيلزم الانقلاب أو لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده . وأيضا العالم باستحالة الشيء لا يتصور منه صفة مرجحة لأن أحدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة إذن وورد على أن عدم إيمان الكافر مراد لله تعالى مع كونه واجبا وأيضا ما علم الله وجوده كايمان المؤمن فأحد طرفيه واجب والآحد ممتنع ودفع بأن هذا الايراد إنما جاء من حمل أحد الطرفين على الآحد الدائر وأما إذا كان أحد الطرفين معينا وهو الطرف المستحيل فلا . إذ عدم تصور الصفة المرجحة للطرف الممتنع ظاهر بخلافه فى الطرف الواجب فان الوجوب أثر العلم والعلم يتبع الوقوع والوقوع أثر الارادة القديمة ويدل أيضا على كل من القضيتين الاجماع من السلف والخلف على إطلاق . ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . وعدم تقييدها لأنه وارد فى تعظيم الله تعالى وهو مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وتلقته الأمة بالقبول فهو مؤيد للدليل أو دليل مستقل واعترض على الدليل للقضية

الثانية بأن خلاف المعلوم مقدور فى نفسه والمقدور اذا كان متعلق الصحة يجوز أن يكون مرادا وان علم أنه لا يقع البتة وبأن من أخبره النبي صلى الله عليه وسلم بأن فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع أنه لا يريد قتله ويدفع هذا كله بأن الارادة هي الصفة المخصصة وأما الذى أورد فليس بارادة ولعله تمنٍ وأماالنقلى فكثير من الآيات والأحاديث فمنها (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة الى قوله ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله . فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره الخ الآية ولا ينفعكم نصحي الى قوله ان كان الله يريد أن يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله لهداكم . انما يريد الله أن يعذبهم بها فى الحياة الدنيا . انك لا تهدى من أحببت الخ الآية وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني الخ الآية ان هى الا فتنتك تضل بها من تشأ وتهدى من تشاء من يضلل الله فلا هادله) والمعتزلة تمسكوا فى دعواهم بعقلى ونقلى فالعقلى لو كان تعالى مريدا للكفر من الكافر وقد أمره بالايمان لكان هذا الأمر عبثا وسفها وهو على الله تعالى محال . أما لزوم العبث فلأن الآمر بخلاف ما يريده يعده العقلاء سفيها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وأيضا ارادة القبيح قبيحة والله منزه عن القبائح . وأيضا العقاب على ذنب أراده الله ظلم يجب تنزهه عنه . وأيضا لو كان الكفر مراداً الله تعالى لكان طاعة اذ الطاعة تحصيل مراد المطاع . وأيضا لو كان مراداً لكان قضاء فيجب الرضا به ورد الدليل الأول بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا أمر العبد امتحانا له هل يطيع أم لا فانه لا يريد منه شيئا من الطاعة أو اعتذارا عن ضربه بأنه لا يطيعه فانه لا يريد منه العصيان كالمكره على الأمر يقتل ولده وربما يقال إن هذه صورة أمر لا أمر حقيقي فيجاب

بأنه قد يأمر بالشيء إذا علم أنه لا يحصل وكان فى الأمر به فائدة بخلاف الأرادة فانها لاتتعلق به أصلا ويجاب عن الثانى بأنه لا قبيح منه غاية الأمر أنه خفى علينا جهة حسنه وعن الثالث بأنه لاظلم لأنه تصرف فى ملكه وعن الرابع بالمنع فأن الطاعة موافقة الأمر لأنها تدور معه علمت الأرادة أم لا وعن الخامس بأنه مقضى لا قضاء ووجوب الرضا إنما هو بالقضاء دون المقضى . ومما قيل فى هذا المقام أنه لامعنى للرضى بصفة من صفات الله تعالى فيكون المراد الرضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب أن يجاب بأن الرضى بالكفر لامن حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر أو بما فى شرح الكشاف من أن الرضى بالكفر إنما يكون كفراً إذا كان مع الاستحسان وعدم الاستقباح بخلاف الرضى بكفر الكافر مع استقباحه قصداً إلى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية (ربنا اطمس الخ الآية) وأجيب بأن رضى القلب بفعل الله بل بصفته أيضا مما لاشك فى صحته ثم إن الرضى بها يستلزم الرضى بمتعلقها من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات ولما كان الرضى الأول هو الأصل والمنشأ للثانى اختير هذا الطريق . رب قائل يقول لا فرق بين هذه الصفة وغيرها فى وجوب الرضى فالتخصيص تحكم نقول له إن هذه الصفة تقتضى الخلق والشرور والآلام من آثارها فهى مظنة أن نعترض فيها العباد ويشمئزوا عنها فلدفع هذا الوهم قالوا يجب الرضى بالقضاء وبعبارة أخرى أن الأنكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر إلى المحلية دون الفاعلية يعنى أن للكفر نسبة إلى الله سبحانه وتعالى باعتبار فاعليته وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به

وإنكاره باعتبار الثانية دون الأولى والرضى بالعكس أى الرضى إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية ومن أدلة المعتزلة أنه لو أراد الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الأمر بالايمان تكليفاً بما لا يطاق لأن الايمان ممتنع الصدور والجواب عن هذا الاستدلال أن الذى يمتنع التكليف به هو الذى لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة إما لاستحالته فى نفسه وإما لاستحالة صدوره عن الانسان فى مجارى العادات لا مايكون مقدوراً فى نفسه ويصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة وإن لم يكن مقدوراً بالفعل للكافر لأن القدرة مع الفعل وعدم المقدورية بهذا المعنى لا تمنع التكليف فأن المحدث مكلف بالصلاة فالتكليف مرجعه إلى التمكن من الفعل بحيث تجوز مباشرته له ويصح له أن يحصله بأن تتعلق به قدرته فأن القدرة المصححة للتكليف هى صحة وقوع المكلف به من المكلف وأما القدرة بمعنى الصفة المؤثرة فى الفعل فهي مع الفعل والتكليف بالفعل قبل ذلك الفعل قطعا واستدلوا أيضا بقولهم لو كان الله مريداً للكفر من الكافر لكان محبا له وراضياً به وهو لا يحب الكافرين ولا يرضى لعباده الكفر . والجواب أن المحبة أخص من الارادة والارادة غير الرضى فالمحبة إرادة لا يتبعها تبعة ولا مؤاخذة والرضى ترك الاعتراض ولغلبة تعلق الارادة بالمحبوب ظُنَّ اللزوم وهو بعيد عن التأمل فكثيراً ما يجد الانسان من نفسه إرادة مايكره وجوده لأمر ما ولو فرض أن ذلك لمصلحة أحبها كإرادة الكى تداويا لم يخرجه ذلك عن كونه مكروها فى نفسه . وكذا لا يريد وجود مايحبه وعدمُ إرادة وجوده وإن كان لضرر يلزم وجوده لا يخرجه عن كونه محبوبا وأما النقلى فمنه قوله تعالى (وما خلقت الجن

والانس إلا ليعبدون) دل على أنه أراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية وقوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا الخ الآية) وذلك لأن الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم أن الكفر بمشية الله تعالى وكذبهم وآباءهم فى ذلك وعاقبهم عليه وحكم بأنهم يتبعون فيه الظن دون العلم وأنه كذب صراح ونتقدم الجواب عن الاستدلال بهذه الآية لأنه يتضمن تحقيقاً للمقام فنقول . مقالة هؤلاء الناس إما استهزاء أو اعتذار منهم عن إشراكهم وكل لا يصح منهم .

عدم صحة الاحتجاج بالقضاء والقدر

لنفى التكليف وصحةُ التكليف مع القضاء والقدر

وبيانه أنهم يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم لا يصح لك تكليفنا بترك الاشراك لأن أفعالنا كما تقول كائنة بارادة الله تعالى وتقديره فاشراكنا كذلك فلا اختيار لنا فلا يصح التكليف فحينئذ لا يخلو إما أن يكون هذا القول منهم من معتقداتهم حقيقة أو لا بأن كانوا يعتقدون أن العبد مستقل بأفعاله وموجد لها فان كان الأول فهو اعتذار منهم عن إشراكهم وإن كان الثانى فهو استهزاء منهم بالنبي صلى الله عليه وسلم . أما استهزاؤهم فظاهر عدم صحته وأما الاعتذار فلا يصح أيضاً لأن كون الفعل بمشيئة الله تعالى وتقديره لا يخرجه عن اختيار العبد إلا على طريقة الجبر الصرف وأما على طريقة أهل الحق القائلين بالاكتساب فلا يخرجه ذلك عن مكنة العبد واختياره فلا يصح ماذكر عذراً لهم عن ارتكاب الشرك وبعبارة أخرى نقول هؤلاء إن كانوا جبرية فلا يكونون مستهزئين فيكون قولهم هذا اعتذاراً لما هو اللائق بحالهم وحاصله أن الاشراك منا

لما كان بخلق الله ومشيئته من غير اختيـار منا فلا عتب علينا فى ذلك وحاصل الرد عليهم أن قضاء الله تعالى حتمى وهو الذى يتعلق بالشىء لايبقى للعبد فيه اختيار أو هو المراد بقوله (ولو شاء لهداكم أجمعين) وغير حتمى يتعلق بفعل العبد بعد تعلق علم الله وإرادته بأن العبد يفعله بقصده وكسبه الاختيارى وهذا القضاء هو الذى تعلق باشراكهم وهو لايكون عذراً لهم فى ارتـكابهم ذلك واعتقادهم أنهم مجبورون جبراً صرفا لأن الجبر الصرف ليس حاصلا يدل على ذلك رد الله عليهم فى آخر الآية فلو كان القضاء المتعلق باشراكهم هو القضاء الحتمى المراد من قوله تعـالى فلو شاء لهداكم أجمعين لـما رد الله عليهم ذلك وعلى هذا لايصح الاحتجاج بالقضـاء والقدر لفسق الفساق إذ ليس القضاء والقــدر بالمعنى الذى قدمناه جبراً صرفا كما قال الامام على رضى الله عنــه وكرم الله وجهه للسائل حين سأله بعـد انصرافه من صفين فقال أخبرنا عن مسيرنا إلى الشأم أكان بقضـاء الله وقدره فقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ماوطئنا موطئاً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلا بقضاء الله وقدره فقال السائل عند الله أحتسب عنائى ماأرى لي من الأجر شيئاً فقال مَـهْ أيها السائل . عظم الله أجركم فى مسيركم وأنتم سائرون وفى منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال السائل كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدراً حتما لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن إلى أن قال . إن الله أمر تخييراً ونهي تحذيراً فقال السائل وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما قال

هو الأمر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) من هذا تعرف أن علياً رضى الله عنه وكرم الله وجهه جعل القضاء قسمين حتمياً وغير حتمى وهو يؤيد ماقلنا والتكليف صحيح مع عقيدة القضاء والقدر لأن التكليف يصح عند وجود الاختيار ولا شك فى وجوده والاختيار لا ينافى القضاء والقدر بالمعنى الذى قدمناه وأما عدم صحة الاحتجاج بالقضاء والقدر على بطلان التكليف فقد أسمعناك الكفاية فيه والله يهدينا إلى سواء السبيل . وتتميما للبحث نذكر ماقيل فى معنى القضاء والقدر فنقول .

بيان معنى القضاء والقدر

قالت الفلاسفة صور جميع الموجودات كلية كانت أو جزئية حاصلة من حيث هي معقولة فى عالم العقل بابداع الواجب إياها لكن لما كان إيجاد الصور المادية منها بطريق الاجتماع ممتنعاً لامتناع قبول المادة لصورتين معا فضلا عن أكثر وكان الوجود الالهى مقتضياً لتكميل المادة باخراج مالها بالقوة من تلك الصور إلى الفعل قدّر بلطيف حكمته زمنا تخرج فيه تلك الصور من القوة إلى الفعل فالقضاء عندهم عبارة عن وجود صور جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة . والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة وأنهما عند المتكلمين قد يطلقان بمعنى الخلق والتقدير كما فى قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) وقوله (قدر فيها أقواتها) فعلى هذا أفعال العباد عندنا بل عند الجبرية أيضاً بقضاء الله وقدره كسائر الحوادث بخلافها عند المعتزلة فهي بخلق العبد استقلالا وهذا المعنى هو المتنازع فيه وقد يطلقان بمعنى الأعلام والتبيين كما فى قوله تعالى (وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب) وقوله (إلا امرأته قدرنا إنها .

لمن الغابرين) أى أعلمنا بذلك وكتبناه فى اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع
الحوادث ومنها أفعال العباد بالقضاء والقدر عندنا وعند غيرنا مطلقا
وقد يطلقان بمعنى الايجاب والالزام كما فى قوله تعالى (وقضى ربك ألا
تعبدوا إلا إياه) وقوله (نحن قدرنا بينكم الموت) فعلى هذا تكون
الواجبات بقضاء الله وقدره دون البواقى فالقضاء عند الأشاعرة هو
إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ماهى عليه فيما لا يزال وقدره إيجاده
إياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها وهو رأى
المتكلمين فيهما فعند الفلاسفة القضاء عبارة عن العلم بما ينبغى أن يكون
عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن
الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العينى بأسبابها على
الوجه الذى تقرر فى القضاء . والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى أفعال
العباد الاختارية الصادرة عنهم بالمعنى الذى رآه الأشاعرة و يثبتون علمه
بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد
وقدرتهم وتفسير الامام على للقضاء والقدر بالأمر والحكم إما أن يرجع
إلى صفة الكلام أو إلى صفة العلم وهو أحد المعانى ونختم هذا المبحث
بقولنا بناء على ما قدمناه أن القضاء لا يسلب المكلف اختياره أصلا ولا
يصح الاحتجاج به فى عدم التكليف كما بيناه بوضوح ولنرجع إلى
الاجابة عن الاستدلال بقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الخ)
فنقول يرد الاستدلال بهذه الآية بأنا لا نسلم أن ما بعد لام الفرض
يكون مراداً ولئن سلمناه نمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا
والجنون فليخرج من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم

لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم إليه بدليل قوله بعده (ماأريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) فكأنه قال وما خلقتهم لينفعونى بل لأمرهم بالعبادة أو ليتذللوا إلى أما بالنسبة للمطيع فظاهر وأما بالنسبة للعاصى فبشهادة الفطرة على تذلله لله وإن ظلم وكفر . وفهم جماعة أن معنى الآية ليكونوا عباداً لى فتكون الآية على عمومها على أنه بعد هـذا يعارض ظاهرها قوله (ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً) ودفع التعارض بما قدمناه فى معناها وحيث علمت البرهان على عموم إرادته تعالى وشمولها لكل كائن وعلمت أن للعبد اختياراً وأن قدرته تتعلق بالفعل لا على وجه التأثير صرت لا يعجزك فهم الآيات على وجه سائغ فى معناها والله يهدينا إلى سواء السبيل وأما الماتريدية فقالوا أن الملجيء للاشاعرة لجعل تعلق قدرة العبد بالفعل لا على وجه التأثير « وهـذا غير معقول فان تعلق القدرة بالمقدور لا يعقل منه إلا التأثير » هو برهان وجوب استناد كل الممكنات إلى القدرة القديمة ابتداء وهـذا الملجيء غير صحيح فان تلك البراهين إنما تلجيء لو لم تكن عمومات تحتمل التخصيص فأما إذا كانت عمومات تحتمل التخصيص ووجد مايوجب ذلك التخصيص فلا تكون تلك البراهين ملجئة والأمر كذلك هنا وهو أن البراهين المذكورة عمومات تحتمل التخصيص لها مخصص وذلك المخصص أمر عقلى وهو أن إرادة العموم منها تستلزم الجبر المحض المستلزم لضياع التكليف وبطلان الأمر والنهى وماذكر من العقليات ليس شيء منها لازماً للخصم كما يعلم بالتأمل كيف ولو تم شيء منها ماجيء إلى أن تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير لاستلزم بطلان التكليف لأن التعلق بلا تأثير لا ينفي الجبر لأن الموجب للقول بالجبر ليس سوى أن لا تأثير لقدرة العبد في ايجاد الفعل أصلا واعتقاد الجبر باطل

وملزوم الباطل باطل فملزوم الجبر وهو اعتقاد أن لا تأثير لقدرة العبد فى إيجاد فعله باطل ولهذا صرح محققو المتأخرين من الاشاعرة بأن مآل كلامهم هذا إلى الجبر وأن الانسان مضطر فى صورة مختار وحيث تبين أن البراهين العقلية لم تسلم من القدح كما سبق لأنها لم تسلم من الجبر فلم يبق عندنا « معاشر الماتريدية » مانع من تأثير قدرة العبد فى الفعل لأننا لم نجد مايمنع من ذلك عقلا بل قد وجد مايدل على انتفاء المانع فان العبد العاقل لو أعلمه الله سبحانه وتعالى أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل لما أمر به من الخير والترك لما نهي عنه من الشر ثم كلفه بأتيان الخير ووعده عليه الثواب وكلفه ترك الشر وأوعده عليه العقاب بناء على ذلك الاقدار لم يوجب ذلك نقصا فى الالوهية إذ غاية مافيه أنه أقدره على بعض مقدوراته تعالى كما أعلمنا بعض معلوماته تعالى تفضلا منه سبحانه وتعالى فان قال قائل « إن فرقا بين الخلق والعلم لأن الخلق من خصائص الألوهية كما قال تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء إلى الارض بخلاف العلم فقد ورد فى القرآن إثبات العلم للعباد فى غير موضع قلنا له إقدار العبد على بعض المقدورات تفضلا لا يوجب نقصا فى الألوهية لأنه فعله باختياره فهو غير ملجيء ولا مقهور فيه وهو شيء قليل بالنسبة لمقدوراته لحكمة هي صحة التكليف واتجاه الامر والنهي ومع هذا لا تنقطع نسبته إليه تعالى بالايجاد لأن إيجاد المكلف لها إنما هو بأقدار الله تعالى له وتمكينه إياه منها غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل إليه بالايجاد وقطعها عن العباد بقوله تعالى (إنا كل شيء خلقناه بقدر . والله خلقكم وماتعملون) وهذه النسبة إليه تعالى وقطعها عن العباد لا تضر فيما قدمناه لأن المنسوب إليه تعالى الايجاد الاستقلالى.

وأما إيجاد العبد فهو إيجاد غير استقلالى فلنفى الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص أى تخصيص عموم الكل بالدليل العقلى

ونفى الجبر المحض وتصحيح التكليف لايتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم كما تقو له المعتزلة بالايجاد بل يكفى لنفيه أن يقال جميع مايتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات إنما يوجد بخلق الله تعالى وكذا التروك التى هى أفعال النفس لأن الترك كف النفس عن الميل إلى الشىء وعن الداعية التى تدعو إليه وعن الاختيار له انما توجد الجميع بخلق الله تعالى لاتأثير بقدرة العبد فيه وانما محل قدرة العبد عزمه عقيب خلق الله تعالى فيه هذه الأمور فى باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجهه توجها صادقا للفعل طالبا إياه توجها لايلابسه شوب توقف فاذا أوجد العبد ذلك العزم المصمم خلق الله تعالى له الفعل عقيبه فيكون منسوبا إليه تعالى من حيث هو حركة لأنه سبحانه وتعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها ويكون منسوبا إلى العبد باعتبار كونه زنا مثلا وخلق الله هذه الأمور فى القلب ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة أو طاعة وليس للعلم خاصية التأثير حتى يكون مجبوراً ولا خلق هذه الأشياء فيه يوجب اضطراره إلى الفعل لأنه أقدره فيما يختاره ويميل إليه عند داعية تدعو اليه على العزم على فعله أو تركه ولا اضطرار مع الأقدار على العزم على كل من الفعل أو الترك إذ من المتعارف المسلم به ترك الانسان لما يحبه ويختاره وفعل شىء وهو يكرهه لخوف من سطوة جبار أو حياء ممن يجله ويؤثر امتثال أمره ونهيه ففى ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه وثوابه وعقابه ومدحه وذمه وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض وكفى فى التخصيص لتصحيح التكليف هذا الأمر الواحد

أعنى العزم المصمم وحسن هذا العزم لا يكون إلا بتوفيق منه تعالى تفضلا
هذا هو رأى الماتريدية أطلنا الكلام فيه (لأننا لم نر من حرره إلا
القليل فالحمد لله رب العالمين وهذا الرأى يصحح التكليف بمثل ماصححه به
المعتزلة إلا أنهم قصروا المسافة فجعلوا التأثير للعبد فى العزم فقط وهو كلام
إلى الخطابية أقرب ونقول لهم الجبر ينتفى بمدخلية العبد بغير التأثير لأن
الجبر عدم المدخلية للعبد بالمرة فقول البعض ان العبد مجبور فى الباطن مختار
فى الظاهر فهما منه ان المنافى للجبر هو المدخلية على وجه التأثير مخالف للواقع
لأن الجبر بعدم المدخلية أصالةً ومذهب الحكماء أن العبد يخلق أفعاله
الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه بطريق الايجاب لتمام الاستعداد على ما هو
المذهب كما سيأتى توضيحه وعند المعتزله يخلق العبد أفعاله الاختيارية بقدرة
خلقها الله فيه بطريق الاختيار كما تقدم وهذا كله لتصحيح التكليف ونفى
الجبر المحض ومذهب الحكماء مبعثر فى الكتب المطولة فى علم الكلام
ونحن نذكره موضحاً بأدلته ونتكلم بعد ذلك على الادلة فنقول ان المادة
أى الأمر الموجود القابل للاتصال والانفصال نشأت عن العقل الفعال
الناشىء عن الواجب كما سيأتى وهي لا تنفك عن الصورة الجسمية والنوعية
والشخصية وإنما تتحقق الصورتان الأخيرتان بحسب مايعدلها من
الأسباب والشروط وكلها صور للمادة حتى تكون صالحة لأن تفاض
عليها الصورة الشخصية المعينة ففعل العبد فعل له وبقدرته التى اتصف بها
بحسب ما أعده لها من الصور التى هي شروط وأسباب * وتوضيح المقام
ان الحكماء ذهبوا إلى أن كمال الواجب فى أن يكون فعله بالايجاب ومعنى الايجاب
لزوم الفعل لذات الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك أصلا واستدلوا على مدعاهم هذا
بما تقدم ذكره عنهم في مبحث كونه تعالى قادراً وقد وضحنا أدلتهم على

هـذا المدعى ورددنا تلك الأدلة فلانعيدذلك هنا . ولما أثبتوا كونه فاعلا بالايجاب بما قدمناه عنهم من الأدلة لزمه سبحانه وتعالى وجوب وجود العالم فيكون العالم قديماً واليك بيان مذهبهم فى ترتيب الموجودات قالوا إن الواجب سبحانه وتعالى واحد حقيقى فلا يصدر عنه إلا واحد ويمتنع أن يكون ذلك الصادر جسما لتركبه ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لأنهما أجزاؤه والجزء مقدم على الكل فلو كان هو الصادر لتقدم على أجزائه ولا يجوز أن يكون أحد أجزائه إذ لا يستقل بالوجود ولا عرضاً إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذى هو محله فكيف يوجد قبله ولا نفساً إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم والصادر الأول مستقل بالوجود والتأثير معاً فتعين أن يكون الصادر هو العقل وبعبارة أخرى أول صادر عن الواجب الموجب واحد مستقل بالوجود والتأثير معاً فتعين أن يكون الصادر هو العقل وبعبارة أخرى أو صادر عن الواجب الموجب واحد مستقل بالوجود والتأثير معاً وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الأول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض والثالث فى النفس وقالوا أيضاً الموجب للجسم كالفلك مثلا لايجوز أن يكون هو الواجب لذاته وإلا لأوجد جزئيه لأن موجد الكل حقيقة يجب أن يكون موجداً لكل واحد من جزئية فيكون الواجب لذاته وهو واحد حقيقى مصدر الأثرين فى مرتبة واحدة وهو باطل ولا جسما آخر إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس اليه أما بالمجاورة أو القرب أو المحاذاة والمقابلة وهـذا كله بالتجربة فان النار لاتسخن أى جسم كان بل ما يقاربها والشمس لاتضيء إلا ما يقابلها فلو أوجد جسم جسما آخر لوجب أن يفيض صورته على هيولاه ولو أفاض صورته على هيولاه

لكان للهيولى وضع قبل الصورة و إنه محال لأن وضع الهيولى مستفاد
من الصورة التى هي ذات وضع بالذات لكونها فى حد نفسها ممتداً فى
الجهات ولا نفساً لتوقف تأثيرها على الجسم فان النفس لا تؤثر إلا بآلات
جسمانية فيكون تأثيرها متأخراً عن الجسم فكيف يتصور إيجادها إياه
ولا أحد جزئيه وإلا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر وقد
أبطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة
للآخر ولا عرضاً لتأخره عنه فى الوجود فالموجد للجسم عقل وإذا
ثبت أن الصادر الأول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده فى نفسه و وجوبه
بالغير و إمكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباعتبار وجوده يصدر
عنه عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه نفس و باعتبار إمكانه يصدر
عنه فلك وصدورها عنه على هذا الوجه إسناد للأشرف إلى الأشرف
والأخس إلى الأخس فانه أحرى وأخلق وكذلك يصدر عن الثانى
عقل ونفس وفلك وهكذا إلى العاشر الذى يعد فى مرتبة التاسع من
الأفلاك أعنى فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر فى العالم السفلى المفيد
للصور والنفوس والأعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها
بسبب يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية فعلى هذا
كل مايحصل فى هذا العالم حاصل بسبب استعدادات مسببة عن حركات
فلكية واتصالات كوكبية وأوضاع كانت لها . فسرور زيد وحزن عمرو
مثلا بسبب استعداده المسبب عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
وكذا الايمان والكفر فلا اختيار للواجب فى ذلك . هذا هو المذهب وهذا
تحرره وهذا المذهب أدلته خطابية أو تكاد وكلها مناقشة كما قدمنا
وكفاك حديث إسناد الأشرف إلى الأشرف ومن أين تكون العقول.

عشرة ولم تكن أكثر أوأقل هذا كله لم يثبت عليه دليل نعم إنهم نظروا في لزوم وجود الممكنات لذاته تعالى إلى أن هذا من كال الواجب ولكن فاتهم أن الاختيار من كال الكمال و بعد إحاطتك خبراً بالمذاهب وأدلتها وبمناقشة الأدلة تعلم أن مذهب الحكماء يتنافى مع النصوص القطعية فمثل قدم العالم يتنافى مع وجوب فنائه الذى هو فى ذاته ممكن وأخبر به الصادق فوجب التصديق به ووقوعه ووجه المنافاه أن قدم العالم بقدم عليته فوجب بقاؤه ببقاء علته وعلته واجبة البقاء كيف والنصوص القاطعة دالة بالنص على أنه لا بد من فناء هذا العالم . ومذهب المعتزله ظاهره صحة التكليف ولكن أدلته لم تنتج مدعاه وقريب منه مذهب الماتريدية ويزيد على ذلك أن فى بعض نواحي الاستدلال كلاما خطابياً والمذهب المعقول مذهب الاشاعرة وقد بسبطنا الكلام فخذه بحمد الله سائغاً نسأل الله الهداية للسبيل المستقيم فمن اعتقد واحداً من المذاهب الثلاثة غير الحكماء فاعتقاده صحيح لا يضره شيء وهى ترمى إلى تصحيح التكليف ولا تتنافى مع النصوص القطعية وأما مذهب الحكماء فهو وان صحح التكليف إلا أنه يتنافى مع النصوص القطعية فلا يجوز اعتقاده نسأل الله التوفيق لاقوم طريق انه نعم المولى ونعم النصير.

الحسن والقبح .

هذا المبحث له ارتباط بالكلام على الأفعال . أما ارتباطه بفعل الله فلعدم اتصاف فعل الله بالقبح أما بالنسبة إلي فعل نفسه فلاتفاق العقلاء على أن الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص عليه تعالى محال وأما بالنسبة لأفعال العباد فلانه مالك الأمر على الاطلاق يفعل

مايشاء ويختار لا علة لصنعه ولاغاية لفعله وأما أفعال العباد فهي التى تتصف بالحسن والقبح بالنظر لتعلقها بهم وقد اشتهر أن الحسن والقبح عند الأشاعرة شرعيان وعند المعتزلة عقليان وقبل ذكر الأدلة لكل لا بد من بيان معنى الحسن والقبح المتنازع فيهما فنقول

تحرير محل النزاع فى الحسن والقبح

يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معان بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى ملاءمةالغرض وعدمها كالعدل والظلم والحسن والقبح بهذين المعنيين لانزاع فى أنهما عقليان يدركهما العقل ويستقل بادراكهما ورد الشرع أم لا . والثالث وهو استحقاق الثواب والعقاب آجلا والمدح والذم عاجلا وبمعنى استحقاق فاعل الفعل فى حكم الله تعالى المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا فعند الأشاعرة لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح فى حكم الله قبل ورود الشرع بل ماورد الأمر به فهو حسن وما ورد النهى عنه فهو قبيح من غير أن يكون للفعل جهة محسنة فى ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعند المعتزلة للفعل جهة محسنة أو مقبحة فى حكم الله يدركها العقل إما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر لحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار أو بورود الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال والفرق بين المذهبين فى القسم الأخير أن الأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى أن الفعل أمر به فحسن أو نهي عنه فقبيح وعندهم الحسن والقبح من موجبات الأمر والنهي فالأمر والنهى عند وجودهما يكونان كاشفين عن

حسن وقبح سابقين حاصلين فى الفعل إما لذاته وإما لجهة لازمة لذاته وحيث بأن محل النزاع ، وظهر مدعى كل من الفريقين فنذكر دليل كل فنقول .

أدلة الأشاعرة على أن الحسن والقبح شرعيان

استدل الأشاعرة على مدعاهم بأدلة شتى منها مايستلزم أن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل فقط ومنها مايدل على أنه ليس لذاته ولا لجهة فيه ومنها عقلى ومنها نقلى فالنقلي قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فلو كان حسن الفعل مدركا بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أم لا بناء على ماهو عند المعتزلة من وجوب تعذيب العاصى إذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقد سبق بوضوح بيان هذا الاستدلال فى مبحث النظر ومعرفة الله تعالى والعقلى أنه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل سواء كان مستنداً للذات أو لازمها لما تخلف عنه فى شىء من الصور ضرورة واللازم باطل لأنه قد يكون فعل واحد كالقتل حداً وظلما فيكون حسنا لذاته قبيحاً لذاته وهو باطل بالضرورة لأن ما بالذات لا يتخلف ولو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شىء من أفعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل . وذلك لأن فعل العبد إما اضطرارى وإما اتفاقى ولاشىء منهما بحسن ولاقبيح عقلا أما الكبرى فبالاتفاق وأما الصغرى فلان العبد إن لم يتمكن من الترك فظاهر وإن تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى كان أمراً اتفاقيا ويؤدى إلى الترجيح بلا مرجح وفيه عدم إثبات الصانع وإن

توقف فذلك المرجح إن كان من العبد ينقل الكلام إليه ويتسلسل وإن لم يكن فمعه إن لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وإن وجب فالفعل اضطرارى والعبد مجبور ونوقش بأن المرجح هو الأرادة التى شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب ولو سلم فالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ولايوجب الاضطرار المنافى للحسن وصحة التكليف وجواب هذه المناقشة أنه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء إلى مرجح لايكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لايحسن ولايقبح ولايصح التكليف به عندهم ونوقش الدليل القائل أنه لوكان الحسن والقبح لذات الفعل أو لازمه لما تخلف فى شيء أصلا لأنه قد يكون للشيء حالتان قبيحتان فيرتكب أخفهما فما زال الأمر الذاتى موجوداً وتدفع هذه المناقشة بأنه قد يتعين الشيء القبيح دفعاً للمضرة فيكون واجبا حسنا وهذا تناقض وتدفع أيضاً بأن العبد لايستقل بفعله لما تقدم والمدح والذم عقلا ليس إلا مع الاستقلال اتفاقا فلا حسن ولاقبح إلامن الشرع

أدلة المعتزلة على أن الحسن والقبح عقليان

واستدل المعتزلة بأن الناس طراً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار وقتل الأنبياء بغير حق ويجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الأنبياء وليس هذا من الشرع إذ يقول به غير المتدين أصلا والناس مجمعون عليه جميعا ونرد هذا الدليل بأنه من غير المتنازع فيه واستدلوا أيضا بأنه إذا ظهر لشخص غرض من الأغراض واستوى توصيل الصدق والكذب إليه فلا شك أنه يؤثر الصدق قطعاً من غير

تردد لان حسنه مركوز فى العقول وكانقاذ طفل أشرف على الهلاك ولا يراه أحد ولا يرجو من وراء إنقاذه جلب نفع أو دفع ضرر وردّ هذا هو ردّ ماقبله واستدلوا أيضا بأنه لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبتا أصلا لأن العلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه وبقبح مانهى عنه أو أخبر عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه وأن الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق وذلك إمابالعقل والتقدير ألا حكم له وإما بالشرع فيدور ورده أنا لانجعل الامروالنهى دليل الحسن والقبح حتى يرد ماذكر بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم . ومما يؤيد هذا قول إمام الحرمين إن قولهم . الحسن والقبح لا يدركان إلا من الشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائداً على الشرع موقوفا إدراكه عليه وليس الامر كما ذكر بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا فى القبح فاذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدرللفعل الواجب صفة يميز بها عما ليس بواجب وإنما المراد بالواجب الفعل الذى ورد الشرع بالامر به إيجاباً وكذا النهى فلا دور وقالوا أيضاً لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وفى ذلك إبطال الشرائع . ولا يمكن التمييز بين النبي وغيره وهذا باطل اتفاقا ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب ورده كرد الاول والثانى وقالوا أيضا إننا قاطعون بأن العارف بذات الله وبصفاته يقبح منه أن يشرك به وينسب إليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص أى يستحق الذم والعقاب فى حكم الله تعالى وإن لم يرد شرع ورده أن هذا القطع من استقرار الشرائع واستمرار العادات حتى صار كأنه بمجرد العقل .

وقالوا أيضا لو لم يكن أول واجب على المكلف واجبا عقليا أى يدرك العقل حسنه بذاته فيكون فاعله مستحقا للثواب فى حكم الله لزم إفحام الانبياء وقد تقدم فى مبحث النظر فى معرفة الله موضحا والسادة الحنفية قد نسب إليهم أنهم يقولون بما قالته المعتزلة وأنه يخالفونهم فى الذى ينبنى على مذهب المعتزلة وهو القول بوجوب الاصلح على الله تعالى . ولما كان هذا الكلام نقل عنهم مضطربا ولم نهتد فيه إلى تحقيق رأينا تركه مخافة عدم مصادفة الواقع والله يهدينا إلى سواء السبيل . وثمرة الخلاف تظهر فى حكم من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتي مات وهو على ذلك فيخلد فى النار على رأى المعتزلة وناج عند الاشاعرة لعدم وجوب الايمان عليه قبل البعثة وإذا لم يكن مخاطباً بالاسلام وحصلت عنده عقائد التوحيدهل يصح ويثاب عليه فى الآخرة فعند بعض العلماء يصح كاسلام الصبي وعند بعض آخر لايصح كما لايصح إسلام الصبي والحق أن إسلام الصبى صحيح لان النبي صلى الله عليه وسلم دعا علياً فأجابه ولا يلزم من كون الصبى غير مكلف أنه لايصح إسلامه فان عبادته صحيحة وكيف يفرق بين الاسلام وسائر العبادات . والمعتزلة لما قالوا بالوجوب العقلى بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما فى تركه من الاخلال بالحكمة . جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الاصلح عليه ونحن لانقول بالاصل ولا بالفرع فهو المتصرف المطلقُ التصرف فى ملكه ولا نسلم أن شيئا من أفعاله يجب عليه بحيث يخل تركه بحكمة لجواز أن يكون له فى كل فعل أو ترك حكم ومصالح لاتهتدى إليها العقول فانه الحكيم الخبير وكل هذا فعله باختياره جل جلاله فوجوب الفعل بالاختيار لاينافى الاختيار كما قدمناه غير مرة .

تكليف ما لا يطاق

ومن فروع هذه المسألة أيضاً تكليف مالا يطاق فانه سفه وعبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب تركه هكذا قال المعتزلة وقد تقدم مراراً أنه تعالى متصرف مطلق التصرف فلايقبح منه شيء ألبتة وكلامهم يرجع إلى قياس الغائب على الشاهد وهو باطل بالضرورة فتكليف علام الغيوب لحكم ومصالح وأسرار فى نفس التكليف وفى استحقاق الثواب والعقاب قد لاتهتدى العقول إليها وقبل ذكر الأدلة لا بد من بيان المتنازع فيه فنقول . مراتب المحال ثلاثة مايمتنع بعلم الله أنه لا يقع أو بارادته أو باخباره ولا نزاع فى وقوع التكليف . به ومايمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين وفى جوازه تردد مبنى على أنه يستدعى تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد . فقيل يتصور لأنه لولم يتصور لم يصح الحكم عليه بامتناع تصوره وتصوره إما بالمثال أو على سبيل النفى بأن يحكم العقل بأنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض مثلا . وما أمكن فى نفسه ولكن لم يقع متعلقا لقدرة أصلا وهذا وقع النزاع في جوازالتكليف به أيضا بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه وهذا المعنى هو المتنازع فى طلبه لا على قصد التعجيز وإظهار عدم الاقتدار على الفعل كما فى التحدى لمعارضة القرآن فانه من التكليف بما لا يطاق اتفاقا والنزاع فى الجواز وكذا فى الوقوع فقيل منفي لقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وببيان معنى التكليف المتنازع فى جواز تعلقه بالمستحيل يتبين أن كثيراً من الادلة التي ذكرها القوم جرت فى غير محل النزاع وذكر ذلك كله يطول فارجع إليه فى

الكتب المطولة وقيل الوقوع متحقق أيضا حتى فى الممتنع لذاته ولهذا قال إمام الحرمين فى الارشاد إن ما جوز عقلا من تكليف المحال هل وقع شرعا قال شيخنا نعم فان الله تعالى أمر أبا جهل بأن يصدق ويؤمن بجميع ما جاء به صلى الله عليه وسلم فى ما يخبر به عن الله ومما أخبر به أنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين ومثله الامام الرازى فى المطالب فقال إن الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان أمر بجمع الوجود والعدم لأن وجود الايمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة أن العلم يقتضى المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان ولعل استدلال المانعين للوقوع لا ينهض لان وقوع التكليف غير مستلزم لوقوع المكلف به فى الخارج فيجوز أن تكون له ثمرة كالاخذ فى الاسباب وطمأنينة النفس بالتكليف ولا تكون هذه الآية منافية أصلا لان المكلف به فى وسع المكلف باعتبار بذاته ولئن سلمنا ان لابد من فائدة فغاية ذلك عدم علمنا بها وعدم علمنا بالفائدة لا يدل على عدم الثمرة فى الواقع فقد تكون الثمرة موجودة وعقولنا لا تطيق علمها . ومن فروع هذه المسألة أيضا إستحالة تعذيب المحسن الذى استغرق عمره فى طاعة مولاه مخالفاً لنفسه وهواه بمعنى أنه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته إذ ليست التسوية بين المحسن والمسىء لائقة بالحكمة فى نظر سائر العقول ويشهد له قوله تعالى (أم حسب الذين اجترحوا السيئات الخ) وقد تقدم أن الحسن والقبح لهما ثلاث معان والمتنازع فيه منها هو استحقاق الثواب فكن على ذكر دائم من هذا المعنى ينفعك فيما بناه المعتزلة على ذلك الأصل وتتميما لمبحث الحسن والقبح نذكر أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض

مسالة تعذيب المحسن وإثابة العاصى

الغرض هو العلة الباعثة للفاعل على الفعل . ذهب الأشاعرة إلى أن أفعاله لا تعلل بالأغراض لأنه لو كان فعله لغرض لكان ناقصاً لذاته ومستكملا بغيره لأن كل من يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته وهـذا المعنى محال على الله وربما يقال يجوز أن يكون الغرض تحصيل مصلحة للعبد فلا يكون مستكملا بغيره لأنه يدفع بأن تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها إن استويا بالنسبة اليـه لم يصلح أن يكون غرضاً داعياً إلى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وإن لم يستويا بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة اليه وأيضاً تحصيل الأغراض ابتداء مقدور لله لأن الغرض من جملة الممكنات فيكون القادر قادراً على إيجاده ابتداء فتوسط الأفعال وجعلها غايات يكون عبثاً والعبث محال . رب قائل يقول لا يمكن تحصيل الغرض إلا من ذلك الوسط وجوابه أن الذى يصلح غرضاً هو إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير توسط شيء وأيضاً الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين إن وجد قبلها لزم أن يكون الحادث حينئذ وألا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث وإن وجد معه عاد الكلام فى اختصاصه به ولزم التسلسل أو التنزه وأيضاً مثل تخليد الكفار فى النـار لا يصلح أن يكون غرضاً لأحد والحق أن تعليل بعض أفعاله بالأغراض أى الحكم الراجعة إلى العباد ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وهـذا ثابت بالنص كقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل . فلما

قضى زيد منها وطراً الخ . والاجماع عليه وعليه مبنى القياس لأنه لو لم يعلل لم يصح، فالأقرب حمل الخلاف على عدم لزوم ذلك أو عدم عمومه كما يشهد به قول الأشاعرة لابد من الانتهاء إلى مايكون غرضا ولا يكون لغرض و بأنه لا يعقل أن يكون فى تخليد الكفار فى النار نفع لأحد وقالت المعتزلة الفعل الخالى عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد من غرض يعود إلى غيره دفعا لذلك، وعندنا لا يقبح منه تعالى شيء وعلى ماذهبوا اليه فالغرض من التكليف هو التعريض للثواب ولو بالنسبة لمن مات على الكفر والفسق فان ذلك لايحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء فى أن للأفعال والتروك الشاقة تأثيراً فى إثبات الاستحقاق بشهادة الآيات والأحاديث الدالة على ترتيب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الأفعال والتروك كقوله (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات . من عمل صالحا الخ ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون) وأيضا الفعل الخالى من الغرض عبث لا يصدر من الحكيم (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا) ولا غرض سوى ذلك إجماعا لأنا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت غرضا أصلا وأيضا العبث على أمر شاق إضرار وهو بدون استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة وأجيب بعدم تسليم نفى حسن الثواب والتعذيب بدون الاستحقاق أما على أنه لا يقبح من الله شيء فظاهر . وأما على التنزل والقول بالقبح العقلى فلأن إفادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد وغيره محض فضل والغلط إنما نشأ من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالأعمال وبين كون المفاد والمنعم به لائقا بحال المنعم عليه فان إفادة مالا ينبغي كتعظيم البهائم لا يعد جوراً ولا يستحسن عقلا فتوهموا أن

إيصال النعيم إلى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء فى أن هذا إنما هو على تقدير التكليف وأما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف فكيف يتصور قبح إفاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وبأن ترتب الثواب على الأعمال لا يدل على أن لها تأثيراً فى إثبات الاستحقاق لجواز أن يكون فضلا ولو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على أنه لا غرض سوى ماذكر . لم لا يجوز أن يكون الغرض الابتلاء أو الشكر أو حفظ نظام العالم وتهذيب الأخلاق أو أنه أمر لا تهتدى اليه العقول

إنكار التكليف

وأنكر جماعة التكليف محتجين بأن العبد مجبور فيقبح تكليفه ولأنه لو عرى عن الغرض لكان عبثا فيقبح وإن كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه ولا لغيره فانه قادر على تحصيله ابتداء فيقبح التكليف والجواب أن حاصل التكليف إيذان للخلق بنزول الثواب وحلول العقاب على أهل الجنة والنار وتفرقة بين السعداء والأشقياء وحكمه لا تطلب لميته وله أن يعترض على غيره ولا يعترض غيره عليه جلت قدرته ودقت حكمته فمن السفه أن يطلب الحادث فهم ما لا تطيقه قوته ولا يتناوله عقله (ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء) سبحان الله عما يصفون ويلزم رأى المعتزلة إشكال الأمر فى تكليف الكفار للقطع بأنه إضرار من جهة أنه إلزام بأفعال شاقة لا يترتب عليها نفع لهم بل استحقاق عقاب دائم وإن كان مسببا عن سوء اختيارهم ولا خفاء فى أن مثله قبيح بخلاف تكليف المؤمن وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين يجعله متمكناً

من اكتساب الثواب إنما يحسن إذا لم يعلم قطعا أنه لا يكتسب الثواب وأن استحقاق العقاب والوقوع فى الهلاك الدائم منتف لولا هذا التكليف. وأجاب بعض المعتزلة بما فى التجريد وهو أن لنا أصلا تنجلى به هذه الشبه وهو أنه قد يستقبح الفعل فى بادىء النظر مع أن فيه حكما ومصالح إذا ظهرت عاد الاستقباح استحساناً كما فى قصة موسى والخضر عليهما السلام . هكذا ينبغى أن يحمل كل مالا يدرك فيه جهة حسن من أفعال البارى وإليه الاشارة بقوله تعالى (إنى أعلم مالا تعلمون) وهذا يدل لنا لا لهم والله أعلم .

مباحث النبوة والرسالة

النبوة وكذا الرسالة كون الانسان مبعوثاً من الحق إلى الخلق . ثم البعثة فيها حكم ومصالح لا تحصى فلا يستقل العقل بأدراك كل الأمور بل يدرك البعض استقلالا ويقصر عن إدراك البعض فلايهتدى إليه بوجه ويتردد فى البعض فما استقل العقل به كوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته عضدته الرسالة وأكدته فكانت بذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية بالنقلية تأكيداً للالزام وما قصر العقل عن إداكه كالرؤية وكقبح الصوم فى يوم كذا وحسنه فى يوم كذا بينته وماتردد فيه العقل دون رجحان لأحد الطرفين عنده رفعت عنه الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع إذ يحتمل أن يمنع من الأتيان به لأنه تصرف فى ملك الله بغير إذنه ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة وإن غلب ظن حسنه فكان قبحه متوهما قطعت مزاحمة الوهم فيه للعقل ولأن العقول تتفاوت فقد يستحسن جماعة فعلا ويستقبحه آخرون فالتفويض إليها يؤدى إلى

فساد التقاتل وفساد الخراب وَالنَّهْيُ عن الاقدام على الفعل المتنازع فيه
الْمُخْبِرِ به النبي ﷺ يحسم هذه المادة فالحاجة إلى الرسول كالحاجة إلى
الطبيب إذ الرسالة سفارة بين الحق وبين عباده ليزيح عللهم فيما قصرت عنه
عقولهم ومن فوائد البعثة بيان المنافع والمضار فى الأغذية والأدوية التى
لا تفى بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار قلما تصل الأعمار إليها مع ما فيها
من الأخطار ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات التى
لا تفى بها التجربة على ما بينا ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم
المختلفة فى العلميات والعمليات وتعليمهم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى
الأشخاص والسياسيات الكاملة العائدة إلى الجماعات ومنها الأخبار
بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصى ترغيبا فى الحسنات وتحذيراً عن
السيئات ولأن الانسان يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير
ذلك من سائر ما يحتاج إليه والشخص الواحد لا يمكنه القيام بأصلاح
تلك الأمور ولا يتم ذلك بل لا يتيسر إلا بمشاركة من بني جنسه
ومعاوضة ومعارضة تجريان بينهما فالانسان محتاج فى معاشه إلى
اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعاضدة لأنه مدنى بطبعه أى اجتماعى
بطبعه ولا يتم ذلك بل لا يتيسر إلا إذا كان بينهم معاملة وعدل لأن كل
واحد يشتهى ما هو محتاج إليه ويغضب على مزاحمه وجميع السعادات
والخيرات يختارها لنفسه فالخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية
والمطالب الحسية لواحد يستدعى فواتها من غيره فيؤدى إلى التزاحم
والتزاحم يؤدى إلى الغضب والغضب إلى الجور والظلم للغير فيستبد بما
يشتهى فيقع التنازع ويختل أمر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع إلا
إذا اتفقوا على معاملة وعدل والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات التى

لا تنحصر فلا بد من قانون كلى هو شرع يحفظ ذلك العدل والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغى ولا يكون من وضعهم لأنه لو كان وضعاً من أوضاعهم لما كان على الوجه الذى تقع به المصالح فى محازها

الدين السماوى لا يقارن به غيره

فأنا نرى القوانين البشرية كثيراً ما يقع فيها التبديل والتغيير وذلك لعدم وقوف الواضعين على حقائق الأشياء وعلى الحكم والمصالح الدقيقة التي لأجلها يجيء التشريع ونرى أنها وإن وضعها النابغون والنابهون يفوتهم فيها مايحتاجون إلى تلافيه ويدركون أن تشريعهم لم يأت بالفائدة المطلوبة منه وذلك لعدم الأحاطة بحقائق الأمور على وجهها الصحيح الصالح للفرد والأمة بل للامم فى الأزمنة والأمكنة مع اختلاف العادات والطباع والمشارب وبالجملة فالقانون السماوى لا يقارن به القانون البشرى فإن القانون السماوى وضع إلهي يسوق العقلاء إلى ما يصلحهم فى معاشهم ومعادهم ويبين لهم ما يحفظهم فى هذه الحياة من الوقوع فى شرك الردى فيها وفى تلك الحياة . كيف والواضع له هو الحكيم العليم « فشاءت حكمة الحكيم الخبير الذى خلق نوع الانسان المائل إلى المحاسن المنافر عن القبائح الجازم بأن شرفه وكماله فى العلم بتفاصيل ما بين يديه والعمل بمقتضى ذلك وهو لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر إلى بيان ممن أوجدها ودعى إلى الاتيان بالبعض منها دون البعض » أن يبعث رسولا منهم للألفة يمتاز باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له فى قبول الشرع وذلك الاستحقاق إنما يتحقق عند أن يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على أنه

من عند ربهم وتحث على إجابته وتصدقه فى مقالته ثم لما كان الجمهور من الناس يدعوهم الشوق إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص إلى أن يخلوا بالمنافع التى لهم فى الأمور بحسب النوع فيجرؤون على مخالفة الشرع وجب أن يكون للمطيع والعاصى ثواب وعقاب ليحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية ليكون انتظام الشرع بذلك أتم ويوجب عليهم أن تكون معرفة المجازى واجبة عليهم ليتم بذلك الخضوع لأوامره ونواهيه ولا يكلفهم فى معرفته فوق أنه واحد ليس كمثله شىء وهذه المعرفة تكون أكمل إذا كان معها ما يحفظها وهو التذكار الجامع للتكرار فينبغي أن يكون الرسول داعياً إلى التصديق بوجود إله واحد خالق عليم وإلى الأيمان بأنه مرسل اليهم من عنده وإلى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب أخرويين وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله وإلى الانقياد إلى الشرع الذى يحتاج اليه الناس فى معاملاتهم حتى تتم بذلك الدعوة الى العدل . والتدين وهو العمل بالشرع نافع للشخص فى رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة للنفس الناطقة عن ادراك الحقائق لتهتدى الى الصواب فتسير فى طريق السعادة وفى ادامة النظر فى الأمور العالمية لتصل بذلك الى العلم بموجدها فتصفو نفسه عن الغواشي المادية فَيَصْلُحُ وَيُصْلِحُ وفى تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لأقامة العدل

وحيث كان هذا أثر التدين فى الشخص فيتقدم العالم لأن تقدم العالم يتقدم أفراده وبالجملة فالتدين يعلم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى

الأشخاص والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات وماترك التدين والعمل بالدين فى شىء إلا ساء وفسد

مما بيناه ظهر وجه الحاجة إلى البعثة وهى محض فضل من الله لعباده لاستناد جميع الكائنات إليه ابتداء وأنه الفاعل المختار وأنه لايجب عليه شىء . وعند المعتزلة واجبة لانها فعل للاصلح وهو واجب عليه وقد علمت رده سابقاً فى بحث الحسن والقبح . وعند الحكماء واجبة عقلا لانهم يرون أن النظام المؤدى إلى صلاح حال النوع فى المعاش والمعاد لايتكمل إلا بالبعثة فتجب عندهم لان النظام المؤدى إلى الاصلاح من لوازم ذات الواجب على مابينا فالبعثة لاتتخلف عقلا وقد علمت فى بحث إثبات القدرة للواجب مايفيد دفع رأى الحكماء

المعجزة

هي مأخوذة من الاعجاز وهو إثبات العجز ثم استعير لاظهاره ثم أسند مجازاً الي ماهو سبب العجز وجعل اسما له والتاء فيه للنقل أو المبالغة وهى ما قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله ولا يتحقق ذلك إلا إذا تحقق الآتى مقارنته للدعوى لأن التصديق قبل الدعوى لايدل على صدقه فيها وأن لايكون ماظهر مكذبا له وأن يكون موافقاً للدعوى وأن يكون على يد مدعى النبوة وأن يكون خارقا للعادة إذ لا إعجاز بدونه وأن يكون فعل الله تعالى لأن التصديق منه فلا يحصل بما ليس من قِبَلِهِ وأن تتعذر معارضته فانه حقيقة الاعجاز وهى حاصلة بفعل المختار يظهرها على يدْ من يريد تصديقه بمشيئته عند تعلقها بارسال من يريد إرساله إلى الناس فيدعى أنه رسول الله إليهم ليدعوهم إليماينجيهم ويسعدهم فى

الدارين وليس حصولها موقوفا على استعداد كما لا يشترط فى النبوة ذلك

وأقسامها ثلاثة : ترك وفعل وقول . فالترك كعدم إحراق النار لابراهيم عليه السلام . والفعل كأن يفعل مالاتنى به قدرة غيره من نبع ماء من بين أصابعه وإشباع الجيش الكثير من الطعام القليل وكشق البحر ونتق الجبل وإحياء الموتى . والقول كالأخبار بالمغيبات وكالقرآن وهي ممكنة لأنها أمر خارق للعادة والخارق للعادة ممكن فى نفسه ممتنع بحسب العادة فامكانها ضرورى وإيجادها لا يضاهي بايجاد السموات والارض وبالجملة فان الامكان ذاتى للامر الخارق للعادة وعدم تكرر وقوعه لا يستلزم عدم إمكان وقوعه عقلا ووجه دلالتها على صدق الرسول يحتاج إلى تمهيد مقدمة فنقول : اعلم أن الدلالة العقلية هي كون الشيء بحيث يعقل ارتباط بينه وبين مدلوله لايجوّز العقل الانفكاك بينهما أصلا وبعبارة أخرى الادلة العقلية ترتبط بنفسها بمدلولاتها فلا يجوز تقديرها غير دالة عليها وهل المعجزة ترتبط بذاتها بصدق الرسول فتكون دلالتها على صدق الرسول عقلية أولا ترتبط بذاتها فتكون دلالتها غير عقلية وحيث هى خارق للعادة وخارق العادة قد يقع ولا إرسال فتكون دلالتها غير عقلية ولادلالة سمعية لئلا يلزم الدور بل هى دلالة عادية لأنها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من أن الله يخلق عقيبها العلم الضرورى بصدق الرسول وضربوا لهذا مثلا وهوادعاء رجل فى مجلس ملك بحضور جماعة أنه رسول هذا الملك إليهم فطالبوه بالحجة فقال هي أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيداً للعلم الضرورى بصدقه من غير ارتياب وليس هذا من قياس الغائب على الشاهد فانما هو مثال للتفهيم وزيارة التقرير دون

الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن فى إفادة العلم الضرورى لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما إذا فرضنا الملك فى بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها أحد سواه وجعل مدعى الرسالة حجته أن الملك يحرك تلك الحجب من ساعته. ووجود احتمالات تنفى الدلالة على التصديق. الجازم كاحتمال ألا يكون ذلك الأمر من الله بأن يستند إلى المدعى بخاصية فى نفسه أو مزاج فى بدنه أو لاطلاع منه على خواص فى بعض الأجسام أو يستند إلى بعض الملائكة أو الجن أو اتصالات كوكبية أو احتمال ألا يكون خارقا بل ابتداء عادة أو ابتكاراً لغير المألوف أو تكراراً لعادة بعد دهر متطاول أو احتمال أن يكون مما يعارض إلا أنه لم يعارض لعدم بلوغه إلى من يتمكن من معارضته أو لم تنقل معارضته لمانع أو احتمال أن لا يكون للتصديق لا يقدح فى العلم العادى؛ لأن التجويزات العقلية لا تنافى العلوم العادية الضرورية فالقطع بحصول العلم بالتصديق عقيب ظهور المعجزة موجود من غير التفات إلى ماذكر من الاحتمالات لا بالنفى ولا بالاثبات وبيانه تفصيلا أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله فينتفى الأول وكلامنا مفروض فيما حصل الجزم بأنه خارق للعادة بأن لا تعلم أسبابه أصلا بعد البحث عنها والوقوف التام على عدم وجودها وأن المتحدين عجزوا عن المعارضة مع كونهم أحق بها لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكما لهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعاوضة وتوفر دواعيهم فينتفى الثانى ولا يكون ابتداء عادة جديدة أو ابتكاراً لغير المألوف إلا إذا كان له أسباب تصل اليها عقول المتفكرين عند البحث عنها وهذا خارق لم توجد له أسباب مع شدة الداعى إلى الوقوف عليها والبحث عنها فلا تمكن معارضة ولو حصلت لنقلت الينا

لأنه مما توفر الدواعى على نقله فينتفى الثالث ولأنه لاخفاء فى ترتب الغايات والآثار على بعض الأفعال وإن لم تكن أغراضاً فينتفى الرابع وظهور المعجزة على يد الكاذب وإن جاز عقلا فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاع قطعاً . وقيل إن إظهار المعجزة على يد الكاذب يستحيل عقلا ممن قام البرهان العقلى على صدقه وقال بعضهم ظهور المعجزة على يدالكاذب مستحيل عقلا لافضائه إلى العجز عن إقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة . وقال بعض آخر لأن الصدق مدلول لها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال وبعضهم يحيل تصديق الكاذب لكونه سفها

الفرق بين المعجزة والكرامة والسحر
وابتكار غير المألوف

المعجزة كما قدمنا هي ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله وبعبارة أخرى هي أمر ليس له سبب يدل على تصديق الله للمدعى فى دعواه الرسالة والكرامة أمر ليس له سبب يدل على تصديق المتبع للرسول تأكيداً لاتباعه له فماء لها أنها معجزة للنبي فقد قيل . كرامة الولى معجزة للنبي . والسحر كابتكار غير المألوف كل له سبب يمكن الاطلاع عليه لأكثر الناس بخلاف المعجزة والكرامة فانهما أمران خارقان للعادة لا يمكن للعقلاء الاهتداء إلى سبب لهما فهما مستندان إلى الواجب القادر ابتداء من غير سبب

ثبوت النبوة

ثبوت النبوة للنبي بنصب الأدلة الدالة له على أن القائل له أرسلتك هو الله تعالى دون الجن وغيره بأن يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر

عنها جميع الخلق وتكون مفيدة لهذلك العلم أو يخلق الله فيه علماً ضروريا بأنه المرسل ولمن شاهد النبوة بمشاهدة المعجزة التى تفيد العلم بصدقه ولغير المشاهد بالتواتر وهو يفيد العلم

الوحى وأنواعه ووقوعه

الوحى لغة الاعلام فى خفاء . وفى اصطلاح الشرع إعلام الله تعالى أنبياءه إما بكتاب أو برسالة ملك أو منام أو إلهام . وأما الالهام الحاصل لغير الأنبياء وهو كثير فلا يسمى وحيا لأن الوحى للتشريع ولذلك زاد بعضهم قيد للتشريع وقد يجيء بمعنى الأمر نحو « وإذ أوحيت الى الحواريين أن آمنوا بى وبرسولى » وبمعنى التسخير نحو وأوحي ربك الى النحل » أى سخرها لهذا الفعل وهو اتخاذها من الجبال بيوتا وقد يعبر عن ذلك بالالهام لكن المراد به هدايتها لذلك والا فالالهام حقيقة إنما يكون للعاقل وبمعنى الاشارة نحو « فأوحي اليهم أن سبحوا بكرة وعشيا » وقد يطلق على الموحي به كالقرآن والسنة من إطلاق المصدر على المفعول قال تعالى (إن هو إلا وحى يوحى) وعلى هذا فكلام الله لموسى وكلامه لنبينا محمد ﷺ ليلة الاسراء ليس من الوحي وان أريد شمول الوحى له يزاد فى التعريف أو بالمشافهة بأن يخلق الله فى النبي حالة يسمع بها كلامه كما حصل لموسى ﷺ ولنبينا محمد ﷺ ومن تعريف الوحي تعلم أقسامه ، ولقد بين النبي ﷺ حالة من حالات الوحي للسائل حين سأله وهو الحارث بن هشام رضي الله عنه كما فى حديث البخارى أن الحارث بن هشام سأل رسول الله ﷺ فقال يارسول الله كيف يأتيك الوحي فقال رسول الله ﷺ أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس وهو أشده على فيفصم عنى وقد وعيت عنه ماقال وأحياناً يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فأعي

ما يقول قالت عائشة رضي الله عنها : ولقد رأيته ينزل عليه الوحى فى اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا أى يأتينى مشابها صوته صوت صلصلة الجرس ، والحكمة فى تقدمه أن يقرع سَمْعَهُ الوحي فلا يبقى فيه متسع لغيره ، وهذه الحالة هي أشد حالات الوحى ولذلك قال صلى الله عليه وسلم وهو أشده عليّ وبيانه أن إتيانها يرد على القلب فى هيبة الجلال وأبهة الكبرياء فتأخذ هيبة الخطاب حين ورودها بمجامع القلب ويلاقي من ثقل القول ما لا علم له به من القول مع وجوده فاذا سرى عنه وجد القول المنزل بينا ملقى في الروع واقعاً موقع المسموع ، واقتصار النبي صلى الله عليه وسلم على هاتين الحالتين لأنه علم من حال السائل أن مراده السؤال عن الوحى بواسطة الملك ، فكأنه قال له تارة يأتينى الملك بحالة الملكية وشدتها لأن النبي صلي الله عليه وسلم فى هذه الحالة ينخلع عن الحالة البشرية ، وتارة يأتيني بهيئة رجل ، وأما وقوع الوحى فلأنه نقل الينا تواتر الوحى إلى الأنبياء وتبليغ الأنبياء ما أمروا بتبليغه ، واستفاض ذلك حتى صار العلم به كالعلم الضرورى .

صفات الرسل

الرسل جماعة من البشر قد اصطفاهم الله تعالى من خلقه ليبعثهم إلى المكلفين ليبلغوهم أمره ونهيه ووعده ووعيده ، ويبينوا لهم عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين مما جاءوا به حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات وتنقطع عنهم سائر التعللات ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا ، وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا . رسلا مبشرين ومنذرين ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد

الرسل . والرسل من حيث هم رسل تجب لهم صفات أربع صدقهم وفطانتهم وتبليغهم وأمانتهم . وهذه الصفات واجبة عقلا فى حقهم لأنهم لا يكونون وسطاء بين الحق والخلق فى تبليغ ما ينفع الخلق من أمور الدنيا والدين ، أو ما يكمل به النظام أو ما هو الأصلح إلا إذا اتصفوا بهذه الصفات فيجب اتصافهم بالصـدق أى مطابقة حكم أخبارهم كلها للواقع ولو بحسب اعتقادهم كما فى قصة ذى اليدين وهى ان النبى صلى الله عليـه وسلم صلى ذات يوم صلاة الظهر فسلم من ركعتين فسأله رجل فى يديه طول فقال : أقصرت الصلاة أم نسيت يارسول الله : فقال كل ذلك لم يكن ، والدليل على وجوب الصدق لهم أنه لو جاز عليهم الكذب لجاز الكذب فى خبره تعالى لأنه صدقهم بالمعجزة فكذبهم يؤدي إلى كذبه تعالى والكذب على الله تعالى محال . رب قائل يقول كيف يجب الصدق عقلا وقد قال النبى صلى الله عليـه وسلم فى حادثة التأبير (لو تركتموه لصلح) فتركوه ففسد ، هـذا الحديث مروى فى صحيح مسلم ، والذى يصح انه باجتهاد منـه صلى الله عليه وسلم ، والاجتهاد فى أمور الدنيا يصح فيه الخطأ أو يحمل على انه يستحيل الخطأ فى التبليغ وبقيّة الحديث تشير إلي هذين ويصح أن نقول فى جوابه أطلعه الله على أن طلع الذكور يحمله الهواء فى هذه المرة إلى الأناث من غير واسطة التأبير فلم يتركوه فى هذه المرة وتركوه فى المرة الثانية ولم يكن فيها حمل الهواء لطلع الذكور ليصل إلي الأناث ففسد وعبارة النبي صلى الله عليه وسلم ليس فيها تعيين وهى قضية مهملة فى قوة الجزئية فتكون فى معنى قد يكون إذا تركتموه. صلح ولا شك أنه كذلك فهو صدق منه صلى الله عليه وسلم ولم يكذب ابراهيم عليه السلام فى قوله عن سارة إنها أختى لأنهما من نسل آدم وحواء

وله بقية تأتى ❊ وبالجملة فأجمعت أهل الملل والشرائع على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله . وأما النسيان فما كان عن اعتقاد فجائز وواقع وأما ما كان من فلتات اللسان فلا يجوز ولا يقع .

وبالجملة فهم رسل يبلغون الناس إرشاداً لهم والرسول من حيث هو رسول إن كذب على مرسله لم يكن رسولا وتجب لهم الفطانة أى التفطن والتيقظ لالزام الخصوم واحجاجهم والتبصر فى طرق إبطال دعواهم الباطلة لأنهم لو كانوا مغفلين بلها لا تمكنهم إقامة الحجة ولأنهم شهود الله على العباد والشاهد لا يكون مغفلا ولأنا قدمنا أن الرسل كالأطباء فيجب أن يكونوا فطناء يعرفون العلل من وجوهها ويعرفون الدواء من وجهه فيزيلون العلة بدوائها الصالح لها ولأنهم لو لم يكونوا فطناء لما بلغوا الرسالة على حقيقتها ويجب لهم التبليغ أى تبليغ ما جاءوا به من عند الله للناس فلا يكتمون شيئاً مما أمروا بتبليغه وإلا لما كانوا رسلا فالرسول من حيث هو رسول لا بد أن يبلغ وإن لم يبلغ لم يكن رسولا وللاجماع على عصمتهم من الكتمان وكفاك دليلا فى تحقيق ما قلناه قوله تعالى (ياأيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) وكتمانهم لما أمروا بتبليغه مفوّت لاقامة الحجة والله تعالى يقول (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ولأنهم لو كتموا لدخلوا فى مصدوق الآية (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) فمن كتم الهدى ملعون وكيف يكون رسول الله وهو حجة له فى رسالته على الناس ملعونا وكيف يؤتى بهم شهداء على الناس وهم لم يبلغوهم ما أمروا بتبليغه

وتجب لهم الأمانة والأمانة هى أن يحفظ الله ظواهرهم و بواطنهم من التلبس بمنهي عنه لأنه لوجاز عليهم أن يخونوا الله تعالى بفعل منهي عنه لجاز أن يكون ذلك المنهى عنه مأموراً به لأن الله تعالى أمرنا باتباعهم فى أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيل وهولا يأمر بمحرم ولا مكروه فلاتكون أفعالهم محرمة ولا مكروهة ولما كان هذا المقام يستدعى زيادة بسط نذكر تلخيص مافى شرح القاصد فنقول : قد سبق أن المعجزة تقتضى الصدق فى دعوى النبوة ومايتعلق بها من التبليغ وشرعية الأحكام فما يتوهم صدوره عن الأنبياء من القبائح إما أن يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أولا والثانى إما أن يكون كفراً أو معصية غيره وهى إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة ، أوغير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك إما عمداً أو سهواً و بعد البعثة أو قبلها والمذهب الصحيح منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمداً لاسهواً لكنهم لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فيتنبهون . ويدل للمذهب الصحيح أنه لو صدر عنهم الذنب لزم أمور كلها منتفية . الأول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع و بقوله (إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) الثانى رد شهادتهم لقوله تعالى (إن جاءكم فاسق) الآية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بأن من ترد شهادته فى القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول فى أمر الدين . الثالث وجوب منعهم و زجرهم لعموم أدلة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . لكنه منتف لاستلزامه إيذاءهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى (والذين يؤذون الله ورسوله ـ الآية) الرابع استحقاقهم العذاب والطعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار

جهنم) وقوله تعالى (ألا لعنة الله على الظالمين) وقوله (لم تقولون ما لا تفعلون) . وقوله (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من أعظم المنفرات . الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) فان المراد النبوة أو الأمانة . السادس كونهم غير مخلصين لأن المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى (لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين)؛ واللازم منتف بالاجماع وما ورد من أقاصيص الأنبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب لهم ومن توبتهم واستغفارهم وأمثال ذلك فما نقل آحاداً مردود وما نقل متواتراً أو منصوصا فى الكتاب محمول على السهو أو ترك الأولى أو غير ذلك من المحامل والتأويلات وتفصيله مذكور فى التفاسير وفى الكتب المصنفة فى هذا الباب ونذكر شيئاً من ذلك ليكون مثالا يحتذى

بيان معنى الآيات

التى وردت وفيها ما يوهم معصية الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين

ففى قصة آدم أنه عصى وغوى وأزله الشيطان وخالف النهى عن أكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب قولا وفعلا بقوله تعالى (ألم أنهكما عن تلكما الشجرة) وبنزع اللباس والاخراج من الجنة . والجواب أنه كان قبل البعثة وكان عن نسيان لقوله (فنسي) أو كان زلة وسهواً حيث ظن أن النهى عن شجرة بعينها وإنما عوتب لترك التيقظ والتنبيه أو اعتقد أن النهى للتنزيه وعوتب لعلو مقامه وقوله تعالى (هو الذى خلقكم من نفس واحدة) إلى قوله (جعلا له شركاء) ولم يقل أحد فى حق

الانبياء بالشرك أصلا فهو إما على حذف مضاف أى جعل أولادهما بدليل (فتعالى الله عما يشركون) أو ما وقع له من الميل إلى طاعة الشيطان أو الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي (وجعل منها زوجها) عربية قرشية وإشرا كهما تسمية أولادهما بعبد مناف الخ وقوله تعالى (يانوح إنه ليس من أهلك) ليس تكذيبا لنوح فى قوله (إن ابنى من أهلى) بل للتنبيه على أن المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح وقول ابراهيم (هذا ربى) بل فعله كبيرهم إنى سقيم . كان الاول فى مقام النظر والاستدلال . والثانى على التعريض والاستهزاء . والثالث على أن به مرض الهم والحزن من عنادهم أو الحمي و إفراط يعقوب فى المحبة والحزن والبكاء لا معصية فيه لانه ميل نفسانى و بث الشكوى والحزن إلى الله فى مصائب تكون من جهة العباد لاشىء فيه وما وقع من إخوة يوسف فجوابه أنهم لم يكونوا أنبياء وَهَمُّ يوسف لم يكن لوقاعها بل كان للانصراف عنها كما يرشد اليه آخر الآية أو المراد (وهم بهالولا أن رأى برهان ربه) أو المراد الميل الطبيعى والبرهان العصمة وجعل السقاية فى رحل أخيه كان باذنه ورضاه ونسبة السرقة إلى الأخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجرى مجرى السرقة أو هو قول المؤذن والسجدة كانت تحية وتكرمة وانحناء لا وضع جبهة وقتل موسى للقبطي وتوبته منه واعترافه بكونه من عمل الشيطان محمول على الخطأ وقبل البعثة و إذنه للسحرة فى إظهار السحر ليس للرضى به بل لغرض إظهار إبطاله و إلقا الالواح كان عن دهشة وتحير وأخذه برأس هرون لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدنيه إلى نفسه ليتفحص منه الحقيقة فخاف هرون أن يفهم بنو إسرائيل الايذاء وقوله للخضر (لقد جئت شيئا

نكراً) أى عجباً وما فعله الخضر كان باذن الله وقصة داود حقيقتها أنه خطب امرأة كان خطبها أوريا فزوجها أولياؤها داود أو سأله أن ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة فعوتب لاستغنائه بتسعة وتسعين ولما نبه بالملكين تنبه واستغفر وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة أو كانا راعي غنم ظلم أحدهما الآخر والكلام على حقيقته وساق الله هذين الخصمين ليعرف داود العتاب وقصة سليمان وهى تركه صلاة العصر أو ورداً له حتى غابت الشمس أنه نسي وعقر الجياد وضرب أعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب إلى الله و بعض المفسرين قال المراد حبه للجهاد وضمير توارت للجياد لا للشمس و إنما طفق مسحا تشريفا لها وما أشير اليه فى قوله (ولقد فتنا) فمحول على ترك الأولى وليس فى التحفظ ومباشرة الأسباب ترك الامتثال فانه روى أنه ولد له ابن فكان يغذوه فى السحابة خوفا من أن تقتله الشياطين فألقى على كرسيه ميتاً أو قوله لأطوفن الليلة على سبعين امرأة كل واحدة تأتى بفارس مجاهد فى سبيل الله ولم يقل إنشاء الله فلم تحمل إلا مرأة واحدة جاءت بشق ولد فألقته القابلة على كرسيه فعوتب لترك الافضل وما روى عن حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن فى بيته فغير صحيح وقوله (رب هب لى ملكا لا ينبغى لأحد من بعدى) لم يكن حسداً بل طلباً للمعجزة على وفق ماغلب فى زمانه ومغاضبة يونس على الكفار المعاندين لا على الله ومعنى (أن لن نقدر) لن نضيق ومعني (إنى كنت من الظالمين) بترك الافضل وهو الصبر وأما فى حق نبينا فمثل استغفر لذنبك . ولقد تاب الله على النبي . وليغفر لك الله ما تقدم . فمحمول على ترك الافضل . ووجدك ضالا فهدى . لم تهتد إلى شريعة فهداك

ولا دلالة فيه على معصية ولذا قال ماضل صاحبكم وماغوى وقوله ووضعنا عنك وزرك . هوتهالكه على إسلام أولى العناد وعفى الله عنك لم أذنت لهم تلطف فى الخطاب وعتاب على ترك الافضل وإرشاد إلى الاحتياط وما كان لنبيٍّ أن يكون له أسرى الخ) الآية عتاب على ترك الأفضل وكذا الكلام في (لم تحرم ما أحل الله لك) . عبس وتولى ، وما قيل فى قوله تعالى (أفرأيتم اللات والعزى الخ الآية) من أن الشيطان ألقى على لسانه تلك الغرانيق العلا . فمكذوب قطعاً ومعنى (وما أرسلنا من رسول الخ أن الأنبياء كانوا يتمنون هداية أممهم فيوسوس الشيطان لأمة النبي بما ينافى دعوة النبي فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته أى يقوى حجة النبي فَيُتَّبَعُ وتخفى فى نفسك ما الله مبديه الخ عتاب على إخفاء أمر دنيوى ليس من الصغائر وغايته ترك الأفضل وقوله (يا أيها النبي اتق الله . لا تطرد الذين . فلا تكونن من الممترين . لئن أشركت ليحبطن عملك . وإن كنت فى شك مما أنزلنا اليك لا يقتضي الأمر سابقة ترك ولا النهي سابقة فعل فهو محمول على الخطاب لأمته وبالجملة فمسألة جواز الصغيرة عمداً على الأنبياء فى معرض الاجتهاد لا قاطع فيها نفياً ولا إثباتا وحكاية الله فى الآيات ما وقع من الأنبياء ليدل على صدقهم وعلى كونهم كانوا يبلغون الشيء بأمر الله من غير اخفاء أصلا وليعلم الناس أن الأنبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعاتهم كيف التجؤا إلى التضرع والاستغفار فى أدنى زلّةٍ وأن الصغيرة ليست مما يقدح فى الولاية والايمان ألبتة . ويستحيل أضداد هذه الصفات كما علم مما تقدم ويجوز فى حقهم كل ما لا يؤدى إلى نقص فى حقهم صلوات الله وسلامه عليهم .

النهج الذى اتبعوه فى هداية الأمم

قال الله تعالى (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي أحسن) وقال تعالى (إذهبا إلى فرعون إنه طغى. فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) سبيل الله دينه لأنه الطريق إلى مرضاته بالحكمة أى بما يتضمنه الأمر بالحسن والنهى عن القبيح وما يمنع من الفساد باستعمال الصدق فى الأقوال والصواب فى الأفعال. والموعظة الحسنة: الصرف عن القبيح على وجه الترغيب فى تركه والتزهيد فى فعله وفى ذلك تليين القلوب بما يوجب الخشوع وجادلهم بالتى هي أحسن أى ناظرهم بأحسن ما عندك من الحجج وأزل الضلال من نفوسهم واصرفهم عنه بالرفق والسكينة ولين الجانب فى النصيحة ليكونوا أقرب إلى الاجابة وبقدر ما يحتملون ففى الحديث (أمرنا معاشر الأنبياء أن نكلم الناس على قدر عقولهم) وقولا لينا أى ارفقا به فى الدعاء والقول ولا تغلظا له. وقال تعالى (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) لما أمر الله سبحانه وتعالى نبيه بالدعاء اليه وتبليغ رسالته علمه محاسن الأفعال ومكارم الأخلاق. خذ العفو من أخلاق الناس واقبل الميسور منها واترك الاستقصاء واقبل العذر من المعذور واترك المؤاخذة. وأعرض عن الجاهلين وأعرض عنهم عند قيام الحجة عليهم واليأس من قبولهم ولا تقابلهم بالسفه فان مجاراة السفيه بالسفه مفسدة من هذا تعلم أن دعوتهم الأمم كانت على جانب عظيم من الحكمة كيف وهم فطناء أذكياء رجحت عقولهم فنظروا إلى الناس فسلكوا السبيل التى توصل إلى قبولهم دعوتهم وكفاك ما سقناه مرشدا إلى بيان نهجهم فى تبليغ رسالتهم كيف وهم أطباء العقول يعالجون.

كل داء بدوائه المزيل له مرسلون من قبل العليم الحكيم . رب قائل يقول
وكيف يؤمر النبي محمد صلى الله عليه وسلم بالقتال وقتل المشركين وهذا
مناف لما بيناه . نقول له ان الطبيب المعالج لداء اذا عالجه بجملة من الدواء
لعله أن يبرأ فلم يبرأ والطبيب يعلم أنه إذا لم تزل تلك العلة فسد الجسم
لا شك أنه يجب على الطبيب ازالة تلك العلة ولو يبتر الجزء ذى العلة
فكذلك كان حال النبي صلى الله عليه وسلم عالج الكفار بكل ما أمكنه
فلما لم يفلح هذا العلاج معهم أمر بقتالهم وقتلهم لكونهم واقفين حجر
عثرة في طريق نشر الدعوة وأنت تعلم من هذا كله أن الرسل عليهم الصلاة
والسلام كانوا فى نشر الدعوة الى الله يتخذون كل ما يتقارب ويتناسب
مع عقول المدعوين وتفصيله فى جزئيات الدعوة أمر يطول ومن وجه
الحاجة إلى الرسالة يمكن أن نقول . أرشدوا العقل الى معرفة الله وبينوا
ما يجب أن يقف عنده فى ذلك . جمعوا كلمة الخلق على إله واحد وبينوا
للناس ما اختلفت فيه عقولهم وفصلوا للناس جميع ما يؤهلهم لرضى الله
ثم أرشدوهم إلى الآخرة وما أعد الله فيها من الثواب والعقاب وشرعوا
لهم ما يقوم الملكات الفاضلة فيهم ولفتوهم إلى طلب الدائم والاعراض
عن الفانى سالكين الانذار والتبشير كما أمروا يضعون حدوداً للمرسل
اليهم ترد اليها أعمالهم سلكوا فى دعوتهم ماتقوم به المصالح العامة ولا تفوت
به الخاصة . حببوا الناس فى الألفة وكشفوا عن مزاياها وأن النظام
العام يقوم على الألفة . عودوهم على مراعاة الحقوق وألا يهضم شخص
حق آخر وأن يعلم العالم الجاهل . فأرشدوهم إلى التعاون . علموهم من أنباء
الغيب الأمور التى جوزتها عقولهم ولم تعرف حقائقها فكان ذلك مما يقوى
العزيمة على التزام ما أمروا به وذكروا الناس بعظمته بايجاب الله عليهم

فروضاً من العبادات تقوى ما ضعف فى الضعيف . وتزيد الموقن إيقانا وكل هــذا سلكوه صلوات الله وسلامه عليهم على الوجه الذى بيناه فى صدر المبحث .

إثبات الرسالة للنبى محمد صلى الله عليه وسلم
وأدلة إثباتها وعمومها وعدم نسخها
ودفع الشبه التى وجهت نحو ذلك

نشهد أن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسله إلى الخلق أجمعين خاتما للنبيين ناسخا لما قبله من الشرائع لأنه ادعى الرسالة وأظهر الله على يديه المعجزة تصديقاً لدعواه وكل من ادعى الرسالة وأظهر الله المعجزة على يديه تصديقاً لدعواه فهو رسول . أما دعواه الرسالة فبالتواتر حتى جرى مجرى الشمس فى الوضوح والاشراق فهو قطعى لا يحتمل التشكيك ملحق بالعيان والمشاهدة .

معجزاته صلى الله عليه وسلم

وأما اظهار الله المعجزة على يديه ، فلأنه أتى بأمور خارقة للعادة مقرونة بدعوى الرسالة جعلها من حيث اقترانها بالدعوى بيانا لصدقه فيما يدعيه من أنه رسول الله إلى الناس يدعوهم إلى الهدى واظهار المعجزة على يديه بلغ حد التواتر والذي أظهره الله على يديه أمور أعظمها القرآن وحاله فى نفسه من عظيم الأخلاق وشريف الأوصاف ، والكمالات العلمية مع أنه يتيم بعيد عن المال قوته كفاف لم يصحب معلما يؤدبه ولا حكيما يهذبه نشأ فى أمة أميَّة وما أظهره الله من الخوارق بعضها قبل الدعوة تمهيدا

لها وبعضها تصديقا بعد الدعوة وهي أمور فى ذاته وأمور متعلقة بصفاته وأمور خارجة عنها . فالأول كالنور الذى كان يتقلب فى آبائه إلى أن ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا إحدى يديه على عينيه والأخرى على سوأته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط واستجماعه الغاية القصوى من الصدق والأمانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد وكبلوغه النهاية فى العلوم والمعارف وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وكاظلال السحاب وانشقاق القمر وانقلاع الشجر ، وتسليم الحجر ونبع الماء حتى رويت الجنود ودوابهم وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير وحنين الجذع وشهادة الشاة المسمومة وكدرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء وخطاب الذئب لوهب بن أوس بقوله أتعجب من أخذى شاة وهذا محمد رسول الله يدعو الى الحق فلا تجيبونه وهى كثيرة لا تعد ولا تحصي .

القرآن

وأما القرآن فمعجز لأنه صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن ودعى إلى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم وشهرتهم بغاية الْحَمِيَّةِ وتهالكهم على الدفاع عن الأحساب فعجزوا فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعى وعدم الصارف والعلم بذلك قطعي كسائر العاديات .

وجه إعجاز القران

ووجه اعجازه انه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة ، على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم

وإحاطتهم بأساليب الكلام وهـذا مع اشتماله على الأخبار عن المغيبات الماضية والآتية وعلى دقائق العلوم الالهية وأحوال المبدأ والمعاد ومكارم الأخلاق والارشاد إلى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدربين ويتجلى للمتفكرين وليس إعجازه لأن الله صرف هممهم عن معارضته مع امكان معارضته وأن يكون متناولا لقدرتهم لفساده الظاهر لأنه يجعل وجه اعجازه غيرذاتى له وأيضاً فصحاء العرب كانوا يتعجبون من حسن نظم وبلاغته وسلاسته فى جزالته ورقص رؤساؤهم عند سماع قوله تعالى (وقيل يا أرض ابلعى ماءك — الآية) وليس هذا عند عدم تأتى المعارضة فى نفسها مع سهولتها إلا لأمر ذاتي فيه ولو كان الاعجاز بالصرفة لكان ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته أنسب لأنه كلما كان أنزل فى البلاغة وأدخل فى الركاكة كان عـدم تيسر المعارضة أبلغ فى خرق العادة وقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن — الآية) يدل على عدم الصرفة فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير فى مقام التحدى انما يحسن فيما ليس بمقدور .

دفع الشبه عن القرآن

وأما دفع الشبه عنه فأشراف العرب مع كمال حذقهم فى أسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا فى القدح مقالا ونسبوه إلى السحر على ماهو دأب المحجوج المبهوت تعجباً من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بأنه ليس من جنس خطب الخطباء أو شعر الشعراء وإن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أسافله لمغدقة وأعاليه لمثمرة فآثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن ليست إلا هزؤة منها أن فيه كلمات

غير عربية كالاستبرق والقسطاس فكيف يكون عربياً مبيناً ورده أنه من توافق اللغتين أو أنه عربى النظم ومنها أن فيه خطأ فى الاعراب مثل إن هذان لساحران ورده أن هذا من الصواب ومنها أن فيه ما يكذبه حيث أخبر بألا يتيسر للبشر الاتيان بمثل سورة منه وأقل السور ثلاث آيات ثم حكى عن موسى مع أن هرون أفصح منه آيات كثيرة وهى قوله تعالى (رب اشرح لى صدرى و يسر لى أمرى — إلى قوله — إنك كنت بنا بصيراً) ورد بأن المحكى لا يلزم أن يكون بهذا النظم بعينه ومنها أن فيه متشابهات وردها بأنها لنيل الثواب ومنها أن فيه التناقض كقوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان . مع قوله لنسألنهم أجمعين . ليس لهم طعام إلا من ضريع . مع قوله . ولا طعام إلا من غسلين . ورده أنه ليس فيه شرط التناقض ومنها أن فيه الكذب المحض كقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا . وردبأن المراد خلق آدم وتصويره . ومنها أن فيه أبحر الشعر وهو يقول وما علمناه الشعر فمن الطويل . فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . ومن الكامل والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم . ومن الرجز . ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا . ومن المضارع . يوم التناد يوم تولون مدبرين الخ ماهو مذكور فى هذا المقام ورده أن مجرد كون اللفظ على هذه الأوزان لا يكفى على أن فيها نوع تغيير . ومن معجزاته صلى الله عليه وسلم إخباره عن المغيبات الماضية والمستقبلة من غير سماع من أحد ولا تلقين من كتاب كما يشير اليه تلك من أنباء الغيب نوحيها اليك وهو شىء كثير وعده يطول . و يدل على نبوته صلى الله عليه وسلم النصوص الواردة فى كتب الأنبياء المتقدمين المشهورة بين الأمم كالتوراة والانجيل والنصوص مذكورة فى الكتب المطولة

إنكار رسالته صلى الله عليه وسلم

وأنكر المشركون والنصارى وكثير غيرهم رسالته صلى الله عليه وسلم حسداً وعنادا من غير تمسك بشبهة وتمسك أكثر اليهود بأنه لو كان نبياً لزم النسخ لدين موسى واللازم باطل لبطلان النسخ فان النسخ إن لم يكن لمصلحة فعبث وإن كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وإن كان لمصلحة علمها وأهملها أولا ثم راعاها فبداء وإن كان فى شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم إهمالها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها أولا ثم أهملها فبداء ورد ذلك بأنه لمصلحة تجددت وحصلت بعد مالم تكن فان المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال فرب دواء يصلح لشخص دون آخر ويصلح لزمن دون آخر وقد ورد فى التوراة أن الله أمر آدم بتزويج بناته أبناءه ثم نسخ وفاقا ثم الحكم إما مؤقت فنفيه ليس نسخاً وإما مؤبد فنسخه تناقض وإما مرسل فان علم الله استمراره فلا يرتفع أو الى غاية فلا رفع بعدها . والجواب باختيار أنه مرسل يعلم الله انتهاءه الى غاية هي وقت نسخه وبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام لوجهين : الأول أنه تواتر النص منه على تأبيدها والجواب أن هذا افتراء ولو صح لما ظهرت المعجزة على يد عيسى ومريم عليهما السلام ولأظهروه فى زمانهما احتجاجا عليهما ولو أظهروه لاشتهر لتوفر الدواعى على أنه كثيرا ما يُعَبَّرُ بالتأبيد والدوام عن طول الزمان . وثانيهما اما أن يكون صرح بدوام شريعة فتدوم أو بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الأمور العظام التى تتوافر

الدواعى على نقلها ولم تتواتر أو سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ألا يتقرر الى أوان النسخ وقد تقرر . وجوابه أنه صرح بانقطاعها ولم يتواتر أو سكت وقد تقرر بناء على تكرر الاسباب أو على أن الأصل فى الثابت هو البقاء الى آن يظهر دليل العدم .

عموم رسالته صلى الله عليه وسلم
وانه خاتم النبيين وشريعته لا تنسخ

ورسالته صلى الله عليه وسلم عامة للثقلين ، لا تختص بالعرب وهو خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته لأنه ادعى ذلك وظهرت المعجزة على وفقه وأن كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعاً (وما أرسلناه إلا كافة للناس)(يأأيها الناس إنى رسول الله اليكم جميعاً) (قل أوحى إلى أنه اسمتع نفر من الجن ــ الآيات) ولكن رسول الله وخاتم النبيين. ليظهره على الدين كله ونحن نؤمن بالأنبياء لأنه صلى الله عليه وسلم أمرنا بذلك وهو صادق فوجب علينا الايمان بهم من ديننا وحيث ثبتت رسالته صلى الله عليه وسلم بالمعجزة الدالة على صدقه قطعاً وأنه مرسل من عند الله ليبلغ ما أمر بتبليغه للناس لهدايتهم وحيث وجب تصديقه فى كل ما علم مجيئه به والذى علم مجيئه به هو القرآن وما نقل إلينا عنه بطريق التواتر وهو الأحاديث التى علمنا نسبتها له صلى الله عليه وسلم وقد علم عنه أنه بين حال ما بعد الموت من الحشر والنشر والجنة والنار والثواب والعقاب والحساب وبالجملة كل ما ثبت وعلم لنا نسبته له صلى الله عليه وسلم فيجب علينا الايمان بذلك كله والتوراة والانجيل هدى للناس قبل القرآن أو هدى إلى الايمان والاتباع لشريعته لما فيهما من الاشارة ببعثته وسينزل عيسى متبعاً

له وقد قال صلى الله عليه وسلم (لوكان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعى ،
فهو صلى الله عليه وسلم أفضل الانبياء باجماع المسلمين لأن أمته خير الأمم
بشهادة القرآن وتفضيل الامة تفضيل للرسول وهو مبعوث إلى الثقلين
وخاتم الانبياء والرسل والمعجزة له الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان
وهي القرآن وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة على كافة البشر
جعلنا الله من أتباعه وحشرنا فى زمرته ووفقنا للعمل بسنته إنه سميع
الدعاء نعم المولى ونعم النصير والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب
والحمد لله فى البدء والختام

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمى البشير النذير
خاتم الانبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه
أجمعين وسلام على المرسلين
والحمد لله رب العالمين

تمت

وكان الفراغ من كتابتها فى ظهر الخميس المبارك الموافق ١٢ ربيع
الآخر سنة ١٣٥٢ من هجرة خير النبيين وخاتم المرسلين

(بيان الخطأ والصواب الموجود فى كتاب التحقيق التام فى علم الكلام)

س	ص	خطأ	صواب
٢	٧	خاليا	خالية
٩	٨	منها	منهما
٩	١١	وتوضيح ذلك از ند الشبه	ومن الشبه
٧	١٦	للعلم	العلم
١٤	١٧	عن	عند
١	٢١	عقيدا	مفيداً
٢١	٢١	اما موجود أو معدوم	اما موجودفى الخارج أو معدوم
١٢	٢٣	ان لا يعرف تعريفا	ان يعرف الا تعريفا
٥	٣٠	ولدليل	ودليل
٥	٣٠	الخضمين	الخصمين
٧	٤٤	الجوهر	الجواهر
٤	٤٧	يلزم	لزم
٢٠	٦٠	يفال	يقال
٦	٦٢	الفجم	العجم
٢	٦٥	زمانية	زمانية أيضا
١٥	٦٥	انسان أى حال كون	انسان حال كون
١٩	٦٦	يحيطه	يحيط
١٢	٩٧	مذاخله	مداخلة
٧	٦٨	تتسلسل	التسلسل

س	ص	خطأ	صواب
١١	٧٩	قديما	قديم
١٩	٧٩	ولما	ولم
١٩	٨٠	فوجب	وجب
٨	٨٢	حقيقة	حقيقته
١٨	٨٢	حقيقة	حقيقته
١٩	٨٩	الامكان	الا في الامكان
١١	٩٧	شيء واحد	فى شيء بعد مالم يكن
٢٠	٩٨	لمحجو بين	لمحجوبون
٧	١٠٨	ومايقع لأن في محل	وما يقع لا فى محل
١٠	١٠٩	يقع شيء	يقع بشيء
٤	١٢٢	وإرادته فيلزم	وإرادته فى أفعاله فيلزم
١٣	١٢٧	والاحد	والآخر
١٩	١٢٨	مرادا الله	مراد الله
٢٤	١٢٨	يقتل ولده	يقتل ولده
١٨	١٢٩	نعترض	تعترض
٥	١٣١	ونتقدم	وتقدم
١٤	١٣١	موحد	موجد
٢	١٣٢	أو هو المراد	وهو المراد
٨	١٣٧	توجد	يوجد
٨	١٣٧	بقدرة	لقدرة
١٢	١٣٩	وبعبارة أخرى	وحاصله أنّ أوّلَ

س	ص	خطأ	صواب
١٦	١٤٠	يسبب يحصل	بسبب ما يحصل
١٩	١٤٦	يخل تركه بحكمة لجواز .	يخل تركه بحكمة عند العلاء لجواز
٧	١٥٣	المُخْبِرِ	المخْبِرُ
١٩	١٦٠	حالة من حالات الوحي	حالتين من حالات الوحى
٨	١٧٣	نظم	نظمه